نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر

الدكتور

أحمد محمد جاد عبد الرازق

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

بحث مقبول للنشر بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية

٢٠٠٥

نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر[1]

مقدمة :

لقد تنوعت اتجاهات التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وشغلت العلاقة بين القارئ والنص حيزاً كبيراً في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن، بل إن مسألة العلاقة بين النص ومفسره أقدم من هذا بكثير جداً، فمسألة التأويل صلب الفكر الفلسفي الغربي، والنموذج المحوري فيه.

ويطرح هذا البحث افتراضاً خلاصته أن تلك الاتجاهات التي طبقت في المقام الأول على تفسيرات الكتاب المقدس، ثم اتسعت بعد ذلك لتشمل دائرة النصوص المكتوبة، سواء أكانت أدبية أو فلسفية أو تاريخية أو قانونية قد تركت أثراً ملحوظاً على تفسيرات القرآن الكريم في الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر، من خلال المناهج أو الآليات التي تم استخدامها في التعامل معه، وعلى نحو خاص الاتجاهات التأويلية التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة، مع الاستعانة بما أنتجته العلوم الاجتماعية في مجال دراسات الأديان والثقافات المختلفة، وهو ما سوف يحاول هذا البحث أن يتناوله على نحو مفصل، بغية التعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ورصد ألوان التأثيرات المتنوعة التي تركت بصمتها الواضحة على الخطاب الإسلامي المعاصر، موضحاً كيف أن هذا الخطاب لم يزل حتى هذا الوقت صفحة تنعكس عليها المناهج الغربية بشتى أطيافها وألوانها، فمادة البحث إسلامية. والآليات التي يتم استخدامها في التعامل معها غربية خالصة.

وهو أمر يشير إلى أن العقل المسلم ما يزال حتى الآن عاجزاً عن أن يعتمد على نفسه، مما يعني مضاعفة حالة الاستلاب الثقافي التي يعيش هذا العقل.

ومن أجل تحقيق هدف هذه الدراسة على نحو علمي كاف، فقد جاءت هذه الدراسة في قسمين:

الأول: يتناول اتجاهات التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وأهم مكوناتها، وأدواتها التحليلية، ومناهجها في التعامل مع النصوص المكتوبة.

والثاني، الأثر الذي تركته هذه الاتجاهات على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر.

أولاً : نظريات التأويل في الفلسفة الغربية.

فكرة التأويل

التأويل Hermeneutic مشتق من الكلمة اليونانية ερμηνευειν التي تعني "أن يفسر"، واشتق منها ερμηνια التي تعني التفسير، وهي ترتبط من الناحية اللغوية بهرمس Hermes رسول الآلهة الذي يفهم ويفسر ما هو موجود في عقل هذه الموجودات الخالدة، ويترجم وينقل بوضوح قصدهم إلى الموجودات الفانية[2].

وتتضمن كلمة Hermeneutike باليونانية في اشتقاقها اللغوي Tekhne التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني الفني للوسائل اللغوية والاستعارية والتصورية والرمزية والمنطقية، وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية، فإن الهدف من استخدام هذه الوسائل الكشف عن حقيقة شيء ما، وتطبق هذه الآليات على النصوص من أجل تفسيرها وتحليلها، وإبراز القيم والحقائق التي تختزنها والغايات التي تحيل عليها، ومن هنا فإن الهيرمينوطيقيا تعني فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص[3].

والسبب الأساسي في كون التأويل أفكاراً معقدة بالنظر إلى ذلك التضفير لطبقاته المطورة المتعددة

للمعنى والاهتمامات، ففى المقام الأول لابد من فهم تلك الطبقات المطورة في معانيها المجردة. إن التأويل يمكن أن يفهم باعتباره نظرية ومنهجية وممارسة للفهم والتى تعد لاسترداد معنى النص أو النص المشابه، بسبب بعده الزمانى أو الثقافى أو بسبب غموضه بوساطة الايديولوجية والوعى الزائف(٤).

إن التأويل يفترض مقدما أن النص المشابه البعيد زماناً وثقافة أو بتلك النصوص التى غطيت وشوشت بالإيديولوجية والوعى الزائف من الضرورى أن تظهر في فوضى غير محكمة وتشوش كامل، وغير تامة، ومتناقضة، ومحرفة ومشوهة؛ ومن هنا فهى بحاجة إلى أن تفسر على نحو تنظيمى من أجل إماطة اللثام عن المعنى الأساسى أو الضمنى المتماسك منطقياً، ومن هنا فالتأويل له طبقات ثلاث مطورة من المعنى والاهتمامات:

١. النظرية، والتى تهتم بالصدق المعرفى وإمكانية التفسير.
٢. والمنهجية، وهى التى تركز على صياغة نظام موثوق به للتأويل.
٣. والممارسة، والتى تركز على العمليات الفعلية في تفسير النصوص المحددة(٥).

والتأويل باعتباره ممارسة تفسيرية ظهر منذ أقدم عصور التاريخ والحضارة، فلقد كان لدى الثقافات الكبرى القديمة أدبيات مقدسة كانت بحاجة إلى أن تفسر وأن يعاد تفسيرها بوساطة الكهنة والطبقات الملكية، وبالتالى فإن التأويل قد مورس منذ أقدم العصور قبل أن تفكر الفلسفة فيه باعتباره أحد مجالاتها، في العصور القديمة، والفلسفة اليونانية، وكذلك اليهود والمسيحيون الذين قرأوا أو أعادوا قراءة نصوصهم الحيوية، ولقد تمثل ذلك في ملاحم هوميروس والتوراة: التلمود والمدارش، والكتاب المقدس. وهؤلاء الناس في عملية فهمهم للنص نقحوا قواعدهم الخاصة في فعل التأويل، وبالتالى فإن التأويل باعتباره علم منهج التفسير بدأت نشأته من التأويل على أساس أنه ممارسة التفسير(٦).

وعلى أية حال فإن التأويل حُدد باعتباره نظرية وممارسة للتفسير، وقد أخذ مكانه في العصر الوسيط مرتبطاً بتلك المناقشات المتصلة بتفسير الكتاب المقدس، ولكن باعتباره حقلاً حديثاً لتفسير النصوص وتأويلها، فإن صياغته تعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ففى نهاية القرن التاسع عشر نجد دلتاى يقترح أن يمتد التأويل النصى إلى منهج البحث في العلوم الاجتماعية، وفى القرن العشرين سوف تجتاز نظرية التأويل العديد من التحولات باتجاه كل من مدى الفهم ومنهج البحث؛ إذ أصبح أساساً للمنهج الفلسفى في تحليل الفهم الإنسانى وبيئته، ولقد تضمن في أحدث تطوراته مناهج ما بعد الحداثة ومقارباتها(٧).

أصبحت الهيرمينوطيقيا هى اللغة شائعة أو نموذجاً محورياً في الثقافة الغربية المعاصرة، فكل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقيا، بما في ذلك التفكيك الذى يظل رغم نظريات اللاشعور واللامعنى حقلاً تأويلياً في غاية الدقة والحنكة، كما أن التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة لم يعد محصوراً فيما وصل إلينا منذ عصر شلايرماخر ودلتاى، على النحو الذى سوف يتناوله هذا البحث، في التأويل الدينى أو القانونى أو الأدبى أو الفلسفى، وإنما امتد ليشمل التجربة الإنسانية برمتها، وينحو صوب الوصف الدقيق والتنوع الخلاق، فضلاً عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع الواحد من مراصد مختلفة(٨).

ويعود الاستخدام المعاصر لكلمة تأويل إلى أعمال فردريك شلايرماخر Friedric Schlermacher،

وفيلهام دلتاى Whilhelm Dilthey. ولقد أخذ شلايرماخر الخطوات الأولى باتجاه ما يعرف باسم المنهج التأويلى على وجه العموم، في مقابل المقاربات التأويلية الإقليمية المتنوعة، وفيما قبل شلايرماخر كانت مهمة التفسير النصى البحث عن المناهج المختلفة وفقا لأسس محددة بواسطة أصناف النصوص التى تفسر، فهناك التفسير القانونى المتعلق بالكتب القانونية، والتفسير الدينى المتعلق بتأويل الكتاب المقدس، والنصوص الأدبية وما يتصل بها من تأويل فيولوجى[٩].

وعلى أية حال فقد تنوعت اتجاهات التأويل في الفلسفة الغربية منذ القرن التاسع عشر، ابتداء من الرومانتيكية إلى مفكرى ما بعد الحداثة المعاصرين، ممثلة على نحو أساسى في اتجاهات أربع، وذلك على النحو التالى:

١ـ اتجاه التأويل المحافظ، ويمثل هذا الاتجاه كلادنيوس Chladenius، وشلايرماخير Shleiermarher، ودلتاى Dilthey ، وبتى Betti، وهيرش Hirsch.

٢ـ اتجاه التأويل الحوارى، ونجده عند بولتمان Bultmann، وغادامير Gadamer، وريكور Ricoeur.

٣. اتجاه التأويل النقدى، ويمثله هابيرماس Habermas.

٤. اتجاه التأويل الجذرى الراديكالى، ونجده عند دريدا Derrida، وليوتارد Lyotard[١٠].

١. التأويل الفلسفى الغربى في القرن التاسع عشر:

إن التأويل باعتباره مقابلاً للتفسير نظرية، أكثر منه ممارسة، للتفسير. وبصفة أولية فيما يتصل بالطريقة التى تفسر بها النصوص، فإن التأويل في القرن التاسع عشر أصبح نظرية للفهم في حد ذاته، متناولاً للنصوص فحسب باعتبارها مثالاً لفهم الحدث بين الأشخاص، ومتطوراً بصفة جوهرية باعتباره مجالاً خاصاً بالدراسات الكتابية، مبتدئاً بمسألة التباعد بين النص وقارئه التى تصيِّر المعنى معتماً، ولكن بدايته كانت في أواخر القرن الثامن عشر، عندما أدخل جون جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder مفهوم إدراك النسبية الثقافية. وقد اتسع التأويل بحيث إنه لم يدرس تغيرات الفهم الكلاسيكى اللادينى للكتاب المقدس، ولكنه درس الكتاب المقدس باعتباره نصاً أيضاً. ومثل هذا التباعد يمكن أن يرى بعبارات تاريخية وثقافية أكثر منها لاهوتية[١١].

وعلى أية حال فمن الواجب رسم خط صلب بين الرومانتيكية والتأويل الحديث، ليس فحسب بسبب لأن فكرة المعنى الموثق الثابت ما تزال تجد من يناصرها اليوم، ولكن أيضاً بسبب أن الكثير من الأفكار عند المنظرين العاصرين من أمثال هانز جورج غادامير Hans-George Gadamer وبول ريكور Paul Ricoeur بصفة أول حاضرة في اجراءاتهم[١٢].

وفيما قبل القرن التاسع كان التفسير يحدد بشرح النص أو تفسيره على أساس أنه عملية تنتج المعنى الوحيد الصحيح، ولقد كانت مناهج الوصول إلى المعنى في ازدياد لدى الفيلوجية الكلاسيكية. وهكذا نجد أن المعيار الوحيد لاستعمال الكلمات، لدى ج. أ. ايرنيستى J. A. Ermesti في كتيبه الإرشادى في التأويل عام ١٧٦١، الظروف التاريخية التى تحكم استخدامها وقصد المؤلف. ولدى ف. أ. وولف F. A. Wolf (١٧٥٩ـ١٨٢٤) الذى أشار إلى بدقة أقل للتعريف اللغوى برهن عليه تلميذه فيليب أوجست بويسكه August Boeckh Philip (١٧٨٥ـ١٨٦٧) في أن المعنى يتأسس عبر ثلاث مراحل:

التفسير النحوى، والتفسير التاريخى، والتفسير الفلسفى، إنه دراسة للنص بمصطلحات اللغة، والتاريخ والحقائق البيوغرافية، وبمصطلحات نماذجه وأفكاره[١٣].

ووفقا لوولف فإن التأويل يحاول أن يفهم الأفكار المكتوبة أو المنطوقة للمؤلف، على النحو الذى أراد به أن يفهمها. ولكن المعنى يكون دائما مساويا للمعنى الأصلى، ولقد أشار ج. س. سيملير J. S. Semler، وج. ى. لسنج G. E. Lessing إلى أن التفسير يعد شكلا لنزع العناصر الميثولوجية التى تفهم الروح التى تقف خلف العمل وتنقله إلى أن يكون في عبارات أو مصطلحات عقلانية حديثة. وهذا تسليم بصواب القول بأن التفسير به بعض المرتبة التاريخية. ومع ذلك هؤلاء الثلاثة يحفظون فكرة موضوعية المعنى بإيقاف التاريخ عند عصرهم. ولقد كانت التأويلات التنويرية علمية تتعامل مع النص ومحتواه أكثر من تعاملها مع المؤلف أو المفسر، مع تعهدها بأن موضوعية الفكر ليست بالضرورة المعنى الأصلى[١٤].

أما التأويل الرومانتيكى فقد قدم نقلتين بعيدتين، لم تدرك قوتها حتى الآن: الاهتمام بفعل التفسير وإدراك تاريخيته والوعى بها. ومع فريدريك آست[١٥] Friedrich Ast (١٧٧٨ -١٨٤١) والتأثير القوى لفريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨ -١٨٣٤) صنفت التأويلات الفيلوجية ضمن التأويلات الفلسفية، وأدرجت تحتها، والتى كان اهتمامها بتأسيس معنى النص أقل من أعمال الفهم للنص المناسب. إن تضاءل سلطة الفيولوجيا كان واضحاً جداً في عمل آست Ast الذى استبدل التفسير الفلسفى عند وولف بالتفسير الروحى: الصيغة الرومانتيكية للتأويل الباطنى الروحى بتفسير رمزى مجازى[١٦].

ويفهم النص في ضوء صلته بروح العصر باعتباره جزءا من العالم التاريخى ككل. وبالإضافة إلى الحدود المنجية للتفسير، قدم آست Ast فلسفة للفهم ترتكز على فلسفة و. ج. شلنج (١٧٧٥ -١٨٤٥) W .J. Schelling في الهوية، وذلك على الرغم من اهتمامه الأكبر بالفيلوجيا بالمقارنة بآست، فإن شلايرماخر قد انتقل أيضا ناحية التحول النظرى أو فيما وراء النظرى، بتأكيده على أن القواعد الخاصة بالتفسير يجب أن تؤسس في النظرية العامة لكيفية الفهم، ونتيجة ذلك تحول الاهتمام من صلاحية التفسير إلى ظاهرية القراءة وذاتية القارئ والمؤلف، على أساس ان ذلك موجود في ذهنهما، ولا حقيقة له خارج الذهن[١٧].

ولقد قدم آست Ast ثلاث قواعد أساسية يتم على أساس منها فهم النصوص القديمة:

١. الفهم النظرى لمحتوى تلك الأعمال.

٢. والفهم النحوى للغة تلك الأعمال وأسلوبها.

٣. والفهم الروحى للروح الكلية للأفراد، وفى هذا الأساس يتضح إسهام آست في نظرية التأويل[١٨].

وهذه المفاهيم سوف تؤدى إلى أشكال ثلاثة في فلسفة التأويل: الأول، تأويل الحروف. والثانى، تأويل المعنى. والثالث، تأويل الروح. ويتضمن تأويل الحروف توضيح الكلمات المخصوصة، وهذا يشمل اللغة الخاصة بالنص، والنحو، والموضوع، والفهم التاريخ، وعموماً معرفة القواعد والتاريخ القديم. أما تأويل المعنى فإنه يتجه إلى ذلك المعنى الذى قصده المؤلف، وذلك بالإشارة إلى السياق التاريخى الذى ظهر فيه عمل المؤلف لأول مرة، والتأويل هنا يتطلب المعرفة بالتاريخ الأدبى، بالإضافة إلى سيرة حياة المؤلف، تأويل

روح النص الذى يوضح فقرات النص، في مصطلحات الفكرة الواحدة التى تقود النص كله، وفهم هذه الفكرة سوف ينشر حضوره في كل أجزاء العمل[١٩].

ومن الملاحظ هنا أن الاتجاه المحافظ في التأويل يقبل أصحابه المبادئ والأسس التالية التى تحدد قواعد التأويل وقوانينه لديهم، وذلك على النحو التالى:

أولاً، إن حقيقة النص تعبر عن قصد المؤلف أو ما يمكن أن يفهمه القارئ الأصلى مما يعنيه النص ويقصده.

وثانياً، إن الحقيقة تُفهم على أنها ملزمة وكافية، واتصال بين فكرة المفسر ومعنى النص.

وثالثاً، ومن أجل الوصول إلى حقيقة النص، فإن البحث الأكاديمى بحاجة إلى الدخول في المحتوى التاريخى التى تمت الكتابة فيه، فإن فهم الخلفية التاريخية والثقافية والسيرة الذاتية للمؤلف، كلها عوامل تساعد على فهم النص.

ورابعاً، من الممكن للمفسر من خلال البحث التاريخى واللغوى تجاوز الانحرافات والتشويهات، وفهم النص وإدراكه وفقاً لمعايير عصره.

وخامساً، إنه من الممكن التمييز بين معنى النص الذى يعنى الملف على وجه الخصوص، أو ما يمكن أن يكون وثيق الصلة بمشروع المفسر، ومعنى النص، المعنى الموضوعى للنص في ضوء معاييره الخاصة.

وسادساً، إن الدائرة التأويلية تعنى أن المفسر يجب أن يفهم أجزاء النص كله، وهذا يطبق على المستوى الأغر للكلمات والجمل والفقرات، بالإضافة إلى المستوى الأكبر الخاص بعلاقته بقوانين المؤلف الخاصة، وبالكتابات الأخرى في عصره.

وسابعاً، على الرغم من أنه توجد نقاط اختلاف في رؤية معنى النص، فإنه هذه الاختلافات من الممكن حلها، من خلال استخدام بعض المعايير العقلية المستقلة، والروح الإنسانية، والدليل الواضح.

هذا الاتجاه المحافظ في التأويل نجد من يتبنى الدفاع عنه، من أمثال بعض فلاسفة عصر التنوير مثل كلادينوس الفيلسوف الرومانتيكى، واللاهوتى شلاماخير، والمؤرخ القانونى الإيطالى إميلو بتى[٢٠]، والمنظر التربوى والأدبى الإمريكى هيرش[٢١].

ولقد حدث التطور الكامل للتأويل باعتباره علم منهج التفسير في القرون الحديثة خلال عصر النهضة، وهذا التطور كان الزند الذى تسبب في ازدياد الحاجة إلى الممارسة التأويلية التى حولت العملية التطبيقية النقية في اجراءات الوعى الذاتى نفسه، وقد تزايدت الحاجة إلى هذه الممارسة في مقابل حافزين مثلا نقطتى تحول في الظاهرة التاريخية: الإصلاح البروتستانى وافتتان عصر النهضة بالكلاسيكيات اليونانية والنصوص الرومانية. فلقد كان الاصلاح البروتستانى نتاج لكل الكنيسة الكاثوليكية تعيد تأكيد الموقف القديم الذى تخذه مجمع ترنت عام ١٥٤٦م الذى يتضمن سلطتها غير المحدودة في تفسير الكتاب المقدس، فإن البروتستانت أكدوا على مبادئهم في الوضوح والسهولة في الحاجة إلى الفطنة القوية للمفسر والكفاية الذاتية للنصوص المقدسة، وفى إطار تحرير النصوص المقدسة من التغطية العقدية التى عتمتها للكنيسة الكاثوليكية، فإن اللاهوتيين الكاثوليك والدارسين للنصوص المقدسة وضعوا أنظمة الوعى الذاتى للتأويل يمكن التعويل عليها والثقة بها، وذلك على يد ماتيهاس فلاسيوس ليريكوس Matthias Flaius Lllyricus . ولقد كان افتتان عصر النهضة بالكلاسيكيات اليونانية

والنصوص اليونانية هو المحفز الثانى الذى انتج علم مناهج التفسير، مكونا ما عرف ARS الذى استخدم في تأسيس النصوص الأصلية بالإضافة إلى إعادة بناء النص أقرب ما يكون إلى الأصل والنسخة الصحيحة، وجنبا إلى جنب مع الاهتمام الانسانى الخالص، فإن فقهاء عصر النهضة قد كافحوا من أجل أعادة تفسير القانون الرومانى، وعلى نحو خاص قانون جوستينيان الذى ٥٣٣م. وعلى آية حال فإن التأويل باعتباره علم منهج التفسير لم يصل إلى مرحلة تطوره الكاملة خلال عصر النهضة، إنه يتكاثر في مجموع المتناقضات والأنظمة المشوشة والمتنافرة[٢٢].

١. أسس قراءة النصوص وتأويلها عند كلادينوس:

ولقد تبنى كلادينوس (١٧١٠ـ ١٧٥٩) أن يكون التأويل حقلاً مستقلاً في مقابل الحقول الأخرى المتخصصة، وأن يتميز عن الفيلولوجيا أو النقد النصى. ولقد وقف عند السؤال الأساسى، وهو هل من الممكن وضع قواعد للتفسير؟ ولقد كانت إجابته الأساسية هنا بالموافقة، معتمداً على فكرة أنه إذا ما تم وضع نظام صالح لقواعد التفسير، فإنه من الممكن الوصول إلى التفسير الصحيح والكامل للنصوص. ولقد نظر إلى التأويل على أساس أنه حقل تقنى لتلك الدراسة التى تعتمد على تفسير النصوص في التاريخ، والشعر، واللاهوت، والقانون والإنسانيات باستثناء الفلسفة التى اعتبرها شكلاً من البرهنة الخالصة، أو الفحص النقدى للأفكار[٢٣].

ولكن هل من الممكن أم يوجد تفسير تام وكامل؟

إن كلادينوس يرى إمكانية ذلك. ولقد اقترح منهجاً يمكن من خلاله الوصول إلى تفسير تام كامل، ففيما عدا ذلك الادعاء المستخدم، فإن الأعمال المكتوبة أو المنطوقة لديها غرض واحد، وهو أن يفهم القارئ أو السامع المنطوق أو المكتوب فهماً كاملاً. إن المخبر به أو المكتوب بالنسبة لشخص ما، يفترض أن ذلك الشخص سوف يستخدم معرفته بالظروف السائدة من أجل صياغة مشروع معقول، وهذا الهدف مؤيد بالنظر إلى طبيعة الوصف وإلى الفطرة السليمة التى تتعلق بالحكم على الأشياء على نحو صائب، ولو أمكن الوصول إلى فكرة هذه الظروف من الوصف أو التفسير الذى يسمح لنا باتخاذ قرار مناسب، فإنه يمكن أن تفهم راويته على نحو تام، وهنا لا بد من التركيز على أمور ثلاثة عند كلادينوس: الأول، الظروف العامة الشائعة. والثانى، غرض النص وهدفه. والثالث، الفطرة السليمة التى تتعلق بالحكم على الأشياء على صائب[٢٤].

ويضرب كلادينوس هنا مثالاً بالقائد الذى يتلقى تحذيراً ممكناً بالهجوم على مدينة محصنة، إن القائد هنا لا بد أن يعرف أنه يثق في ذلك الشخص الذى أرسل إليه التحذير، وأن هذه المعرفة جزء من الظروف العامة الشائعة، وإنه يجب أن يدرك أن مقصود هذه الرسالة التحذير بالفعل، وحتى لو كانت بطريق غامض، ويقترح كلادينوس أن القائد لو اتخذ اجراء تجاه هذا الأمر، فإنه يكون قد فهم التحذير على نحو كامل[٢٥].

وبالنسبة إلى مسألة الهدف أو القصد فإن بعض النصوص تقدم أكثر من تفسيرات حقيقية، فأحيانا تقدم دروسا أخلاقية أو مفاهيم تعليمية، ولو تم تعلم هذه الدروس والمفاهيم، فإن النص يكون قد فهم على نحو تام. ويظهر هنا أن قصد النص يعتمد على قصد المؤلف، فإن المؤلف من الممكن أن يكون مقصده تسلية القارئ والترفيه عنه، وإذا حدثت التسلية أو الترفيه عند قراءة النص، فإن الفهم في هذه

الحالة يكون تاماً، ومن هنا فإن امتلاك معنى النص، إنما يكون معناه فهم قصد المؤلف: إن الفهم الكامل لمعنى الأمر، إنما يكون بإدراك الشخص المعطى للأمر، وهذا غير مكافئ للفهم المفترض في ذاته، فالشخص يجب أن يفهمه على أنه معلن بالشخص(٣٦).

ويقترح كلادينوس المفاهيم العامة التالية التى تلقى بعض الضوء على الفطرة السليمة، فالشخص يمكن له أن يفهم المنطوق أو المكتوب كاملاً لو أنه اعتبر أن كل ألوان التفكير، التى يمكن أن تنبه إليها الكلمات، وفقاً لقواعد العقل والقلب وأحكامهما، وليس كل تفكير ممكن، ولكنه ذلك التفكير الذى يتوافق مع الفطرة السليمة، التى تعطينا معرفة الظروف العامة السائدة. وعلى أية حال فإنه ليس المهم هنا المحتوى السيكولوجى، ولكن قصد النص وغرضه وقواعد تركيبه المتضمنة لغرضه(٣٧).

إنه لمن الممكن أن يفهم الشخص قصد المؤلف، وليس ذلك بفهم حالته النفسية، ولكن بفهم النص، ويمكن للشخص أن يفهم النص، بفهم طريقة استخدام الناس باعتدال، وفى حدود المعقول: إنه لا يجب أن يكون هناك اختلاف بين الفهم التام للمنطوق أو المكتوب، وبين فهم الشخص الذى يكتب أو يتكلم، فلهما معاً ذات القواعد المعتبرة، باعتباره قارئاً وباعتباره مستمعاً. ومن هنا فإن التفسير والتواصل مع الآخر، إنما يكون عبر نظام مقبول من القواعد، ولكن هنا تنشأ مشكلة، فالحقائق لا بد من أن تقيد وأن تحدد، وحتى مع أفضل القصود، فإن الكلمات أحياناً تذهب إلى ما وراء قصد المؤلف، وهنا يفقد الفهم الصحيح(٣٨).

ولأنه لا يمكن للشخص أن يدرك كل شيء في كلماته ومنطوقاته وكتاباته، التى ربما تعنى شيئاً آخر لم يقصده، ولذا فإنه عند محاولة فهم هذه الكتابات، فلابد من التفكير في شيء ما لم يكن في وعى الكاتب. وعلى نحو أبعد فإن المؤلف قد يفشل في أن يضع فكره كله في كلمات صحيحة، وبالتالى فإن العبارات التى يركز عليها وتدرس ليست فحسب في النص، ولكن أيضاً معنى المؤلف، وبعبارة أخرى فإن النص قد لا يتطابق مع ما يود المؤلف قوله بالفعل. والقواعد النفسية هنا متشابهة قواعد القلب والعقل التى ترتبط بالفطرة السليمة، ولو فقدت الفطرة السليمة بشكل ما، فإن الفهم الكامل يفقد أيضاً(٢٩).

وعلى أية حال فقد كان الإسهام الأكثر أهمية عند كلادينوس، يتصل بمفهوم الرؤية الصحيحة للأشياء، ولقد قدم مثالاً جيداً في كيف أن الرؤية تكره التأويل وتجبره، وهو مثال يدور حول أرض المعركة، فالناس المختلفون يدركون ما يحدث في العالم على نحو مختلف، ولذا فلو أن مجموعة من الناس وصفوا حدثاً، فإن كل واحد منهم سوف يصرف همه إلى شيء ما على وجه الخصوص، ولو أنهم جميعاً لاحظوا الموقف على نحو صحيح، فإن سبب اختلافهم يعود جزئياً إلى موضع ومكان أجسادهم التى تختلف عند كل واحد منهم، وجزئياً إلى الاختلافات المرتبطة بالموضوع، وجزئياً إلى الاختلافات الفردية في اختيار الموضوعات التى يصرف الهم إليها(٣٠).

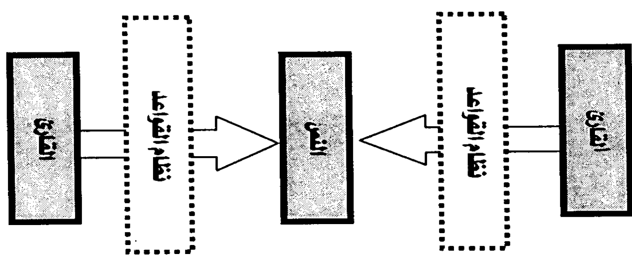
وعلى أية حال فلقد كان تفكير كلادينوس في مثال أرض المعركة، فلو أن الملاحظين يتمركزون في مواقع مختلفة حول أرض المعركة الواسعة، فإن أحدهم سوف يأخذ بالتأكيد وصفاً مختلفاً وتفسيراً مختلفاً لما سوف يحدث. والسؤال المهم هنا: كيف يمكن للشخص أن يحكم هذه الرؤى المختلفة المتعددة؟ إن الإجابة هنا تكون عنة طريق العقل، بسبب أن هناك حقيقة محددة للموضوع متعلقة بما يجب

أن يكون موضعه في أرض المعركة، حتى لو كان يرى من رؤية مختلفة، هذه الرؤى يجب أن تكون متوافقة مع الأحداث الفعلية، هذا التشابه يجب أن يكون بالعقل، وهذه الرؤى المتنوعة يمكن الحكم بينها على أساس العقل[٣١].

٢. تأويل النصوص وأسس التفسير عند شلايرماخر.

ومن هذا الحضور المشوش للأنظمة التأويلية، باعتبارها علم منهج التفسير، فإن الحاجة تظهر تقييم نقدي وأساس للتفسير في حد ذاته في جانبه المعرفي من جهة صلاحيته وصدقه وإمكانه ولقد كان دانيال ارنشت شلامايرخر (١٧٦٨-١٨٣٤) اللاهوتي الالماني البروتستاني والفيولوجي هو من جعل الفلسفة تركز ابتداء على موضوع التفسير وبالحاجة إلى توحيد منهج الانظمة التأويلية، وبالتالي حل التأويل، باعتباره نظرية أو علم معرفي مجسدا تفسيريا على نحو حقيقي[٣٢].

وعلى أية حال فإن التأويل بما حظي من مكانة قد أضحى نظاما مناسبا إلى حد بعيد جدا ليس فحسب للدين والنزعة الانسانية ولكن كذلك ذو فائدة كبيرة في تطور العلوم الاجتماعية إن الانتقال السريع للتأويل من نصية العالم الديني والإنساني إلى مناخ مجال العلوم الاجتماعية والعقل الانساني إذ أضحى السلوك والثقافة يسيران من خلال نشر معنى النص في ذاته الآن لم تعد الوثائق والنصوص الأدبية يمكن أن تسمى نصوصا فحسب بل كذلك الرموز والشعائر والممارسات والعادات والأساطير وبنية القوى والأنظمة الاجتماعية. أن تقييم عملية التأويل من الممارسة الخالصة مع الموضوعات الدينية إلى الممارسة المنظمة التي يمكن أن تطبق على أي نص أو على النص المشابه يمكن تصورها على النحو التالي[٣٣].



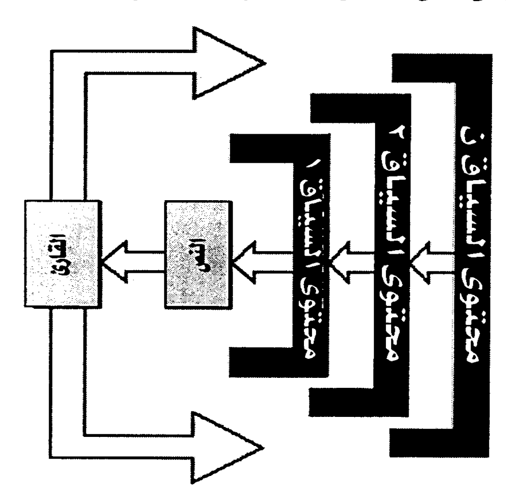
ولقد حاول اللاهوتي واللغوي شلايرماخر أن يضيف نظاماً جديداً للأنظمة التأويلية الموجودة منذ القدم، ولقد كانت نتيجة هذا كله مشجعة، فبدلاً من المنهجية المؤكدة كان المناخ الأكاديمي حساساً تجاه التضارب والتناقض والتشوش، ولقد حدث انقلاب بمجئ اللاهوتي البروتستاني الألماني شلايرماخر الذة وضع علامة جدلية بين التأويل باعتباره ممارسة، والتأويل باعتباره نظرية، هذا التفكير دعا الفلسفة إلى أن تركز اهتمامها على مشكلات التفسير، والحاجة إلى صياغة منهج موحد لأنظمة التفسير، ولقد كان الهم الأساسي له تناول إمكانية وجود منهج موحد للتأويل، يكون صالحاً للتطبيق على مسالة تأويلية، ومثل غيره من المهتمين بعمليات التأويل بحث في كل الوسائل الممكنة التي يمكن بها منهجة التفسير والفهم، ولكن توجه خارج حدود هذه المسألة، فبدلاً من أشكلة عملية تفسير النص على وجه الخصوص، قام بأشكلة عمليات التفسير ذاتها[٣٤].

لقد كان لدى شلايرماخر لإيمان بإمكانية منهج للتفسير، ذلك الإيمان الذي غالباً ما كان خيالياً،

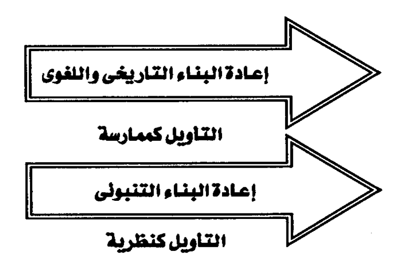
ويجد المرء في كتاباته تأكيداً على أن التفسير جهاز لفهم النص في المقام الأول أفضل من فهم المؤلف نفسه، فمن خلال التفسير يمكن للقارئ أن يفهم النص أفضل من مؤلف النص نفسه[٣٥].

إن النص المنتج يتبع مؤلفه قواعد اللاوعى ونصف الوعى باتفاق مع لغته وعصره وثقافته، والقارئ غالباً ما يرتبط بلغة مختلفة وعصر وثقافة تعيد بناء أحكام الوعى ونصف الوعى والتقاليد، وتستجلب هذا كله في الوعى التام، قبل الشروع في أى تحرك تفسيرى، وعندما تحدث المقاربة ما بين القارئ والنص، يكون القارئ في وضع أفضل بالمقارنة بالمؤلف[٣٦].

ويوضح لنا الرسم التوضيحى التالى الشكل الذى تعمل به آلية التأويل عند شلايرماخر[٣٧]:



ولقد وضعت خبرة شلايرماخر وتدريبه باعتباره لاهوتياً بروتستانتياً ولغوياً كلاسيكياً العون الأول له في الممارسة التأويلية، كما أن خلفيته الفلسفية قدمت له منظوراً نقدياً، مما جعله مؤهلاً للممارسة التأويلية، وعندما سعى في مشروعه التأويلى، كان كل من المظهرين النظرى والممارسى للتأويل بارع جليل ويملك نزعة إلى السيطرة، ومنهجه المزدوج يعكس هاتين الطبقتين المختلفتين من التأويل: الأولى منهما تتجمع حول الأدوات التفسيرية واللغوية، والتى تعرف بإعادة البناء المقارن النحوى والتاريخى، والتى تقع بالفعل في إطار الممارسة التأويلية. والثانية سلاحه في حل المشكلات التى تنتج من استخدام المنهج الأول، بالإضافة إلى مسألة إمكانية التفسير الإنسانى ذاته، وهو ما يعرف باسم إعادة البناء التنبوئى، والذى يعد علامة جدلية للقراءة التأويلية[٣٨]. وهذا ما يمكن توضيحه على النحو التالى:



والمنهجية الأولى المتصلة بإعادة المقارن اللغوى والتاريخى قراءة سياقية متنوعة، وفى إعادة البناء اللغوى فإن القارئ يفسر النص على ضد من محتواه اللغوى الأصلى، وقواعده اللغوية وبنيته، فالقارئ سيد اللغة الأول كما أنه سيد كلمات النص، وتعلن أدوات شلايرماخر عن نفسها بوضوح هنا في التفسير والتدريب اللغوى. وفى إعادة البناء التاريخى يفسر القارئ النص ضد سياقه الاجتماعى والثقافى، بالإضافة إلى الأحداث السياسية والاقتصادية المحيطة بإنتاج نفس النص، وفى الحقيقة فإن الفحص الإركيولوجى والتاريخى عامل مساعد للقارئ في منهجيته، وفى إعادة البناء المقارن فإن القارئ يفسر النص ضد نصوصه القائم بينها وضمنها، أى تلك النصوص المتصلة به[٣٩].

أما من ناحية الممارسة فإن تلك الأدوات المتهجية التى صاغها شلارماخير هى بالفعل قوية جدا، وبالفعل فلقد أحدث انقلابا في درس الكتابات المقدسة والفحوص التاريخية، ولكن على مستوى النقد التراثى فلقد اكتشف شلايرماخر تناقضاتها المفرطة، فإن إعادة البناء تتطلب معرفة كاملة ببنية النص اللغوية، وظروفه التاريخية، والنصوص المتصلة به، ومع ذلك كله وجود جهاز مكتمل للتأويل. وبعبارة أخرى فإن إعادة بناء السياق في محاولة تأويله تتطلب خبرة أولية بمحتوى إعادة البناء، الذى هو في ذاته عودة إلى مسلك التأويل[٤٠].

ومثل هذه السلسلة من إعادة بناء المحتوى النظرى تنكص إلى اللاتناهى، وهذه هى المشكلة النظرية التى ترج الأدوات المنهجية في أساسها، ومثل هذا النكوص إلى اللاتناهى يقوض الأساس الذى يركز على النص، ويسمح شلايرماخر بالقول بأن النصوص لا نهائية المعنى. وعلى أية حال فعلى نحو متزامن يعتقدوا أنه حتى مع المعانى اللامتناهية التى تتأخر في النص، فإن المؤلف الذى يبدع النص لديه معنى محدد ومفرد، وهو المعنى القصدى الذى يقلق شلايرماخر ويجعله يسوغ منهجيته الثانية، إذ يحدد إعادة البناء التنبؤى عملية يتطلب بواسطتها فهم الكاتب على نحو سريع لاكتشاف ذلك التحول منه إلى الآخرين، وعبر هذه الحركة التقمصية يتم القفز على خصوصية قصد المؤلف، إن شلايرماخر يعزل عقلانية التأويل ويرتبط على نحو وثيق بالشعور الرومانتيكى، على الرغم من أنه كان في منهجيته الأولى يطبق على نحو صارم النظم العقلانية، فإنه في النهاية استسلم للشكل الرومانتيكى في الشعر، وهنا ظهرت تناقضاته الراديكالية في المنهجية لأولى[٤١].

ولأن تأويلات شلايرماخر قد طورت في زمن طويل (١٨٠٥-١٨٣٢) محاضرات لم تجمع في كتب، فإنه من الواجب الحذر من قراءاته بشكل اختزالى أما الوجهة التقليدية فقد قدمت بوساطة فيلهام دلتاى

Wilhelm Dilthey (١٨٣-١٩١١)، الذى قرر أن التفسير هو نموذج العلوم الطبيعية والذى يشير سيرة شلايرماخر على تأثيره على بحث جوهان ولفجانج فون جويته Johann Wolfgang Von Goethe في الكائنات الحية والتى ترتبط اجزاؤها خلال حياة الكل، ووضعها في سباق اعتقاد ما بعد الكانطية في سعة الفهم الإنسانى وقدرته ككل بدلا من توضيحه استطراديا. وفى الوصف المعروف للفهم عند شلايرماخر، فإن التفسير النحوى الذى يقترب من النص على أساس معانى الكلمات المخصوصة، يجب أن تتم بالتفسير النفسى الذى يتحول إلى عملية مبدعة وإلى ذاتية المؤلف. وهاتان المقاربتان يعتمد كل واحد منهما على الآخر؛ لأن التحليل الفيلوجى للعمل يكون تقريبا جافا، بينما الحدسى الظاهراتى له على أساس أنه منتج لوعى المؤلف رمزى وغير زاخر بالمعرفة. وإن التناقض في دائرة التأويل يكمن في أنه لا يمكن أن تفهم بنية النص وأجزاءه اللغوية إلا في ضوء الكل، ومع ذلك فإنه يمكن معرفة الكل فحسب باعتبار أنه معبرٌ عنه في أجزائه. وإن تفسير شلايرماخر التأويل بعبارات رومانتيكية بتأكيده على أن التفسير يجب أن يمسك بالشكل الداخلى للنص، وهو ما أسماه صمويل تايلر كوليريدج "الجوهر" باعتباره أوضح مثال تقريبا يحتذى للشكل. وكما تصور دلتاى نفسه فإن إسهامات شلايرماخر للتأويل الحديث في نقله من كونه مجالا تقنيا إلى شكل التبادل الإنسانى. فعلى الرغم من أن حياة الناس الآخرين تعطى في أشكال خارجية مثل أفعالهم وكتاباتهم، فإن وجود القوام العام للطبيعة الإنسانية يسمح بالفهم الفردى بوضوح للآخرين داخل التعبير عن العلامات الخارجية من عملية القراءة. ومن هنا فإن التأويل ليس تعليما لقراءة النصوص، ولكنه يعنى التغلب على التباعد الثقافى وعلى توسع الأفق العقلى[٤٢].

وبالجملة فقد أخذت نظرية التأويل عند شلاماخير شكل التأويل الرومانتيكى، ولعل هذا يتضح لنا من خلال المقارنة بين العصرين الرومانتيكى والتويرى، ففى هذين العصرين كانت الاتجاهات مختلفة فيما يتصل بالوجود الإنسانى، وهو أمر يمكن ملاحظته من خلال المخطط التالى:

التنوير	الرومانتيكية
العلم/ المنهج	توسط الخبرة/ الشعور
العقل	التقاليد والتراث
الموضوعية	الذاتية
الشك في السلطة	قيمة الأسطورة والعصور القديمة
التطور	بساطة الحياة

وإذا كان التأويل التنويرى يرى أن النص يجب أن يفسر على نحو موضوعى، ويمكن القبض عليه بوسائل العقل، وأن قصد المؤلف لا يدخل في تلك العملية كموضوع نفسى أو كحالة ذهنية، ولكن باعتباره شيئاً ما يعبر عنه، ويكون له حضوره في النص. إن مؤلف النص يمكن أن يكون أى شخص يستطيع باستخدام عقله أن يسلك نفس السبيل، وأن الرؤى المختلفة يمكن الحكم بينها بالعقل، فإن شلاماخير يشترك في العديد من هذه الاهتمامات مع كلادينوس، ولكنه يتغاير عنه ويختلف في ذلك

وفقاً للمخطط المشار إليه آنفاً. وعلى نحو أكثر من كلادينوس يركز شلاماخير على النصوص في محتوياتها وسياقاتها الذاتية، وكل من المؤلف والقارئ لديهما عمق ذاتي، لا يقلق كلادينوس بشأنه[٤٣].

ولدى شلاماخير ليس التفسير الفحص المبسط، على النحو الذى نجده لدى كلادنيوس، بل إنه موضوع تجنب الفهم الخاطئ الذى ينذر بسبب الانحرافات والتشويهات الذاتية على الأقل في جزء من موضوع التأويل وهو الملف. ولعله يكون من قبل الافراط في التبسيط عند كلادينوس القول بأنه لم يكن مهتما بقصد الملف، وبالتالى ادعى أنه لا يجب يكون اختلاف بين الفهم التام للمنطوق أو المكتوب وبين فهم الشخص الذى يكتب أو يتكلم، فالعمل المنطوق أو المكتوب قابل للفهم على نحو كامل، لو أنه قد بنى على نحو يمكن معه أن يفهم تماما كل شئ قصده الملف من كلماته. ولكن حتى هنا فمن الممكن فهم الموضوع الأولى على أنه النص. وعلى نحو يتباين عن ذلك نجد شلاماخير يجعل موضوع التأويل يشمل كل من المؤلف والنص، والنص شئ ما نحتاجه لنفذ منه إلى اكتشاف قصد المؤلف وبهذا المعنى فإن ما يطلب للفهم ليس موضوعية محتويات النص عبر العقل بل البناء الجمالى، والنص هنا يشبه العمل الفنى في تركيبه وتعبيراته وغير ذلك، وتوجد أصوله لدى المؤلف. وأكثر من ذلك فإن المؤلف يشترك في شيء ما مع القارئ، شيء ما يقف وراء المؤلف نفسه[٤٤].

إن فهم النص معناه أن يحل المؤول محل المؤلف، ويعيش التجارب والأفكار التى كانت سبباً في إنتاج هذا النص، لكى يدرك لحظة انبثاق المعنى وتوجه القصد، إنه إعادة إنتاج المعنى كما بلوره المؤلف نفسه، إن الفهم هنا عبارة عن إنتاج أصلى للإبداعات الأصلية للمؤلف، وهنا يتم الانتقال من الحقيقة إلى المنهج، أى إلى آليات إدراك المعنى[٤٥].

وعلى الجملة فإن شلاماخير يرى أن كل فردية متجلية في الحياة الكونية، وبالتالى فإن كل واحد يحمل جزءاً صغيراً من كل واحد آخر داخل ذاته، ولذا فالتنبوء محفز بالمقارنة مع ذاته[٤٦].

ويلاحظ هنا أن شلاماخير يميز بين فهم محتوى الحقيقة وبين فهم المقاصد، وبناء على ذلك يميز بين منهجين في الممارسة التأويلية: الأول، منهج قواعد اللغة الذى يعالج النص انطلاقاً من لغته الخاصة، وتحديد الكلمات انطلاقاً من الجمل التى تركبها، ودلالة هذا الجمل على هذا الأثر برمته، وهو ما يمكن أن يعرف باسم التأويل اللغوى، الذى يحاول إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معين بمساعدة اللغة. والثانى، منهج التأويل النفسى الذى يعتمد على سيرة حياة المؤلف الفكرية والعامة، والدوافع التى أدت به إلى الكتابة، وبعبارة أخرى يضع النص في سياق حياة المؤلف والسياق التاريخى الذى ينتمى إليه[٤٧].

على أية حال فقد استخدم شلاماخير في مقاربته في التأويل منهجا ثنائيا، لقسم الأول منه يركز على الكلمات، والطريقة التى استخدمت بها وفهمته، وهنا تظهر الحاجة إلى طرح بعض الأسئلة:

١. ماذا تعنى الكلمات في النص؟

٢. كيف فهمت هذه الكلمات بوساطة المستمعين المعاصرين؟

٣. كيف فهمت بوساطة المؤلف؟

وهذه الأسئلة تشكل قسما من مشروع المقاربة النحوية أو اللغوية للنص، وهى ضرورية لتفسير أوسع لمعناه، والجزء الثانى يشمل قصد الملف ودوافعه ويسمى أحيانا السيكولوجى أو التقنى أو الجمالى.

ويهدف التفسير السيكولوجى إلى أن يستخرج المنتج الأصلى أو إيجاد المعنى وهذا يستلزم من الملف

الدخول في حالة تقمص مع المؤلف، هذا التقمص يعنى أنه لكى يفهم الملف فلابد أن نضع أنفسنا مكانه، ولكن هذا يتضمن أمرين الأول، فهم لغة المؤلف والتى تحيل إلى الاعتبارات النحوية. والثانى، فهم الملف في ظروف وأحواله. وعلى حد تعبير شلاماخير فإن قبل ممارسة التأويل يجب على المفسر أن يضع نفسه ذاتيا وموضوعيا موضع المؤلف؛ فالجانب الموضوعى يتطلب معرفة اللغة على النحو الذى يعرفها الملف، وعلى الجانب الذاتى يتطلب هذا معرفة الجوانب الداخلية والخارجية في حياة المؤلف، وهذان الجانبان يكتملان في التفسير في ذاته، فمن كتابات الشخص يمكن التعرف على كلماته وشخصيته وشئونه[٤٨].

ويميز شلاماخير في الجانب الذاتى بين جانبين: الجانب التنبوئى والجانب المقارن، وبتعبيره: فمنذ البداية يتضمن التفسير التقنى السيكولوجى منهجين: التنبوئى والمقارن، وكل منهج منهما يحيل إلى الآخر، ولا يمكن أن ينفصل الاثنان عن بعضهما، وعندما يحول المفسر نفسه إلى المؤلف، فإن المنهج التنبوئى يطلب الحصول على معرفة متوسطة شاملة عن المؤلف كفرد جزئى، والمنهج المقارن يواصل تصنيف المؤلف تحت فئة عامة، إن يحاول أن يعثر على سماته المميزة بمقارنته بالآخرين في نفس الفئة العامة[٤٩].

والسؤال الآن: كيف يمكن أن يكون تنبؤياً على نحو دقيق؟ إن هذا المنهج يعتمد على ما يتخذه شلاماخير حقيقة: فالإنسان بالفعل تنبؤئى في فهمه للآخرين، لأنه ببساطة إنسان مثلهم، ومن هنا فنحن نقتسم الروح أو الحياة التى تتجاوز كليهما، وهذا يعنى أن المنهج التنبوئى ذاته يعتمد على المقارنة العميقة، مقارنة بين المؤلف وذواتنا، تلك المقارنة التى تتطلب فهماً ذاتياً، ومن هذه التعقيدات فإن التفسير لا يمكن أن يكون تطبيقاً ميكانيكياً للقواعد أو موضوعياً خالصاً، إنه فن يتضمن العناصر الجمالية والروحية[٥٠].

هذا النظر إلى الاتجاه التنبوئى في التأويل يجب أن لا يحجب الجوانب النحوية واللغوية، ولقد كان شلاماخير منسجماً مع هذا التفكير الأخير إلى حد بعيد على هذا المقدار، وفى دفاعه ضد أولية المنهج اللغوى والمنهج السيكولوجى في عملية التأويل، اقترح من ناحية أن اللغة أداة تواصل، ولكن من ناحية أخرى اللغة شرط للتفكير لدى كل شخص، ومن منظور مؤكد يمكن أن ينظر إلى الشخص وكلامه على نحو يكون مقصوراً عليه، باعتباره مناسبة تظهر اللغة فيها[٥١].

وبالجملة فالتأويل هنا عبارة عن فن، بمعنى طريقة الاشتغال على النصوص، ببيان بنيتها الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص، وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وأيدلوجية، وهو ما يجعل فن التأويل يلتمس البدايات والمصادر الأساسية لكل تأسيس معرفى أو برهانى أو جدلى، والفهم هنا يؤول أى يبحث عما هو أوّل في الأصل هو الأس، الذى يحفر في طبقات النصوص المترسبة في ذاكرة التراث الإنسانى، من أجل الكشف عن الحقائق الدفينة فيها، بهذا المعنى نجد أن حفريات فوكو، وتفكيك دريدا عبارة عن فلسفة في التأويل[٥٢].

ولكن فلقد تصور دلتاى شلايرماخر أيضا بأن أدى واجبا للمنظّرين المعاصرين، باعتباره نقطة تباين مثيرة للجدل، لقد كان بوضوح رومانتيكيا في تأكيده على أن التبادل الثقافى يستلزم هوية بسيطة بين المؤلف والقارئ، وهذا المعنى الذى تبلور في حدس المؤلف. كما أنه أكد على أن القصور المؤكد في النصوص المكتوبة، والتغلب عبر الفهم على أساس أنه تحول لغوى اتصالى بين الأشخاص[٥٣].

وفيما يتصل بدائرة التأويل عند شلاماخير، فإن فكرة الفهم لديه شيء ما يعتمد على العلاقة الصحيحة بين الكل والأجزاء، وهذا أمر قد تحقق قديماً بالفعل، وهو ما عبر عنه في جواب سقراط على مفارقة مينون في مسألة إمكانية التعليم، وهذه الاستجابة التى أصبحت نظرية أفلاطون في التذكر، وإذا ما أخذت حرفياً، فإنه مذهب محير القول بأنه من الممكن ببساطة أن نتذكر ما نتعرض له في حياتنا السالفة، ولكن بتفسير أقل حرفية، فإنه ينبغى لكى تعرف بعض الحقائق الجدية، فأنت بحاجة إلى إعادة تذكر ما تعرفه بالفعل، وأنه تجعله مهيئاً في السياق النصى ككل[٥٤].

وهذه الفكرة برزت أيضاً في تأويلات الكتاب المقدس، خاصة أثناء عصر النهضة، فإن فهم أى فقرة محددة لا بد أن يكون المرشد إليها فهم الكل، ذلك الكل الذى يمكن أن نصل إليه فحسب عن طريق فهم الأجزاء، وهذا يقتضى ضمناً دوغمائية مؤكدة، تقريبا إن الكتاب المقدس موحد ومنظم ككل[٥٥].

وعلى حد تعبير غادامير فلقد حول لوثر وأتباعه صورة الدائرة المشهورة من الخطابة الكلاسيكية إلى عملية الفهم، وطوروا مبدأ كونياً للتفسير النصى، يكمن في أن كل تفاصيل النص يجب أن تفهم من محتوى السياق ومن خلال مجهره، والمعنى الموحد الذى يهدف إليه[٥٦].

وسوف نجد في القرن الثامن عشر اثنين من المنظرين هما سيملر **Semler**، وارنستى **Ernesti** احتجا ضد الدوغمائية الإصلاحية، مفضلين فكرة أن الشخص يحتاج إلى بحث المحتوى التاريخى للمؤلفين الفرديين للنصوص المقدسة، وفى هذه الحالة فإن الكل ليس بسيطاً، كل نص الكتاب المقدس، ولكن كل المحتوى التاريخى الذى يعد جزءاً للنص المخصوص متعلق به[٥٧].

ولقد ركب شلاماخير الأفكار الدوغمائية وغير الدوغمائية في علاقات كل الأجزاء، وأصبح هذا يعرف باسم دائرة التأويل: إن الكلمة وتاريخ عمر المؤلف كله من كتابات، يجب أن يفهم باعتباره جزءاً والعكس بالعكس، فالمعرفة الكاملة تتضمن ظهور دائرة كل جزء، يمكن أن يفهم فحسب خارج الكل الذى يرتبط به والعكس بالعكس. إن التركيب الدائرى للتفسير موجود في كل من الجوانب اللغوية والسيكولوجية لعمليات الفهم. وكقاعدة لغوية في التفسير فإن شلاماخير يضع شرط أن كل معنى كلمة في الفقرة، يجب أن يحدد من خلال السياق الذى وجدت فيه، وبالنظر إلى الجوانب السيكولوجية فإنه يرى أن الهدف غير المحدد للتفسير التقنى، ليس شيئاً آخر من تطور البداية، التى تعنى دراسة تتناول كل عمل المؤلف في كل أجزائه، وفى كل جزء محتوى ما أجراه المؤلف وشكله، باعتباره صيغته الإجرائية من خلال محتوياته[٥٨].

ومن الملاحظ هنا أن مشكلة الفهم عند شلايرماخر لا تتعلق بين فهم عادى وفهم أفضل للنصوص، من أجل إدراك طبيعة الموضوع، وبتعبير آخر فإنه لا يولى أهمية كبرى لشرعية الفهم وصلاحيته، وإنما يرتبط الفهم من منظوره بفرادانية الفكر لشخص معين، يتلفظ بخطاب معين، ضمن سياق زمانى ومكانى خاص، وممارسة الفهم هنا تكون على نوعين:

الأول، فهم غير صارم يتجنب من خلاله عدم التفاهم.

والثانى، فهم صارم يقر بحقيقة عدم التفاهم لظاهرة عادية وطبيعية، وينصب اهتمامه على البحث عن فهم مشترك[٥٩].

وعند شلاماخير فإن مفهوم الدائرة التأويلية يعيد صياغة فكرة الفهم الكامل، ومن المعروف أنه لدى كلادينوس أن الاستخدام الصحيح للعقل سوف يسمح بإغلاق الدائرة وإنجاز الحكم الكامل للمنظورات، وفى الحقيقة فإن شلاماخير كان غامضا شيئا ما في هذه المسألة، فمن ناحية تحدث عن الفهم الكامل: فعندما يتم استنفاد معنى كل جزء للنص ففى هذه الحالة لا يبقى هناك ما يفهم ومن ناحية أخرى يرى أن التمام أو الكمال لا يمكن الوصول إليه: إن هدف التفسير التقنى السيكولوجى يمكن أن يكون تقريبيا فحسب، وليس فقط مالا نفهمه رؤية فردية مستنفدة، ولكن نفهم موضوعا على نحو دائم يخضع للتصحيح. ولو أن هناك معنى ما للكمال، فإنه مع ذلك يكون كمالا سيكولوجيا أو نفسيا. وعلى نحو ما عبر عنه غادامير: إن شلاماخير يرى أن الفردية باعتبارها لغزا لا يمكن أن تفهم تماما، ولكن حتى هذا العرض بحاجة إلى أهلية وكفاءة، إن الحواجز التى تبقى هنا للعقل والفهم ليست في كل حالة لا يمكن تذليلها، إنه لا يمكن التغلب عليها بالشعور، وذلك الفهم الطبيعى والمتجانس والمباشر، إن التأويل فن وليس عملية ميكانيكية، وبالتالى فهو يستجلب عمله، الفهم، من أجل تتمة عمل مثل الفن، وتهدف تتمة الفهم عند شلاماخير إلى أنه لابد من فهم الملف أفضل من فهمه لنفسه[٦٠].

ولكن كيف يكون ذلك ممكنا؟ إن شلاماخير يرى أنه عند بناء التفسير فإن هناك حاجة إلى فحص المنطقة التى عاش فيها الملف وتطوراته واهتماماته، وطريقته في الحديث وما إلى ذلك، ولو كان هناك فحص تاريخى تام ومتطور، فإنه يمكن أن نفهم أكثر عن اللغة وعن العصور التى عاش فيها الملف أكثر من الملف منه، وبعبارة اخرى فإن الفنان ليس في وضع يمكنه من أن يفسر عمله[٦١].

وعندما نقرأ مؤلفه الجامع في ١٨١٩م فإن مثل هذه الوجهة تكون دقيقة محكمة. ولكن في "العناوين الأكاديمية" لعام ١٨٢٥م ومحاضراته الأخيرة التى لم تترجم كذلك، كشف توجهه عن أن مكان شلايرماخر أقرب إلى خصومه المعاصرين أكثر مما يتعقدوا. فحديثه عن التفسير النفسى تطور على أساس معقد إلى حد كبير، وجاء ليشمل تحليل أصل الفكر وما يتفرع عنه ويناظره، وليس مفصلا تماما في النص. إن هذه العلاقة بين الضفائر تؤدى إلى أن ترى سلسلة الأفكار معقدة بالإضافة إلى تراثها، ومن هنا فالفهم يضحى الإمساك بسلسلة الأعمال أفضل من القصد الأصلى. وعلى الرغم من اختلاف شلايرماخر عن غادامير في تبعية القارئ للمؤلف، فإن ادراكه أن المؤلف كيان معقد كوّن عبر خطابه مع الآخرين، وصعوبة استخدام المؤلف لتحديد معنى النص وليس التناقض مع التأويل، يسمح بقراءات مختلفة. ويمثل أهمية نزع المعنى الأصلى ونقضه يكون مفهوم شلايرماخر للتفسير التكهنى أو التنبوئى، الذى أشار إليه في مختصره الجامع، وعندما تكون المسافة بين "التكهن الحدس" والتاريخى" قراءة متقاطعة الأقسام بين التفسير النحوى (الموضوعى) والتفسير النفسى (الذاتى)، وعلى سبيل المثال، في إعادة بناء القراءة التاريخية الذاتية لقصد المؤلف ولكن مخطط معنى القراءة الذاتية التكهنية، لم يعبر عنه في النص بعد، وبالتالى يسمح شلايرماخر أن يستشهد بعبارات يفهم فيها القارئ النص أفضل من المؤلف. إن الحدس معقد لأى فكرة ذات أهمية للنص، مثل تضمنه لقراءة واحدة، ويسمح بالاختلاف بين النص والقراء الأبعد المستكشفين بوساطة غادامير[٦٢].

وبالجملة فإن شلايرماخر سوف يتجه بالتأويل للمرة الأولى إلى ظاهرة الفهم ذاتها، ولقد أشار إلى تحوله عن جوهان أوغست إيرنستى Johann August Ernesti وآست Ast مضمناً التفسير القدرة على التأويل، ومعبراً عنه باعتباره فناً. ولقد أعلن شلايرماخر مشروعه في التأويل العام في الجملة

الافتتاحية لمحاضرته في التأويل عام ١٨١٩م، موضحاً ضرورة الكشف عن آليات تفسيرية، يكون عملها كونياً داخل الفهم، ومن أجل ذلك جعل التأويل فناً، فلابد من صياغة منهجية.

ولقد تأرجح في كتاباته الأولى من التحضيضية والبرمجية؛ فمن ناحية يستحضر أدواته الفيلولوجية، والتأويل الكتابي والفقهي، وكل ذلك معاً من أجل أن يوجد فناً كونياً للفهم يرتكز على نحو أقل أو أكثر على مجموعة من القواعد المجردة. ومن ناحية أخرى نجد لديه التمييز بين التفسير النحوي الذي يشمل الدائرة التأويلية، أي أن معنى كل كلمة لا بد أن يحدد في ضوء علاقتها بسياق الكلمات الأخرى المحيطة بها، والتفسير التقني؛ لأن الخطاب مكون من أمرين: العناصر التي تتمثل في اللغة وعقل المفكر، وفن الفهم يجب أن يحيط بتفاعلاتهما وعلاقاتهما المتبادلة؛ ولذا فإن الفهم يسبق بذلك الجدل بين التفسير النحوي الذي ينظم القواعد الموضوعية للغة الفهم في كلمات مستمعيها الأصليين، والتفسير التقني الذي يقترح وسائل فهم المؤلف.

ولقد كان اهتمام شلايرماخر باللغة آخر إسهاماته، ونظريته التأويلية تابعة لفهم اللغة بالنسبة لهدف الفهم، على أساس أن ذلك إعادة بناء لحياة المؤلف العقلية، وبالتالي فإن تأويله يهتم على نحو واضح بالجانب السيكولوجي، فهذا التأويل فهم لمعنى النص الأصلي، من أجل فهم النص أفضل من فهم المؤلف له، وهذا الهدف يمكن تحقيقه عبر إعادة البناء النفسي للمؤلف، والمفسر ينبغي أن تكون خطته داخل المؤلف، وأن يعيد بناء الفرض الأصلي للمعنى، الذي لا يكون فيه إبهام، وهذا يؤدي إلى تصور أن التأويل محدود بمجموعة من الحدود الأساسية: المعنى الكلي الذي يقصده المؤلف، ينبغي أن يكون قائداً للتفسير، والهدف الوحيد هو ذلك الذي يلائم قصد المؤلف الأصلي[٦٣].

ولقد طورت فكرة التفسير التنبوئي أو التكهني على نحو بعيد على يد شلنج Schelling في مدخله لعصور العالم The ages of the world، بالإضافة كذلك إلى هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) الذي عزز التحول الثاني الأكبر الذي قدمه التأويل الرومانتيكي، وعلى الرغم من اهتمامه بفهم الوجود أكثر من فهم النصوص، فقد كان هيجل حاسماً في بدء توسيع التأويل الأدبي في التأويل عموماً، مركزاً على كل ما قدمته الروح الإنسانية التي شكلت الأساس النظري للاختلاف الشديد في أعمال دلتاي وريكور. وفي كل من ظاهراتية العقل The phenomenology of mind (١٨٠٧م) ومحاضراته التي قدمها في علم الجمال فيما بين عام ١٨٢٣م، وعام ١٨٢٩م، فإن هيجل استخدم مناهج نبعت من التأويل لقراءة نصوص التاريخ الثقافي وتاريخ الآداب، وهو يعمق القراءة النحوية التي تقدم فحسب تتابعاً منقطعاً للأشكال والأحداث، عبر القراءة النفسية التي ترى الأشكال الثقافية باعتبارها جزءاً غائياً مكشوفاً ككل. وبعبارة أخرى فإن هيجل حطم الدائرة التأويلية على مستوى التاريخ، ولقد تبنى أن اللحظات التاريخية الفردية، يمكن فحسب أن تفهم في ضوء كامل تاريخ الروح، تماماً مثلما تبنى المنظرون القدماء أن أجزاء النص يجب أن تقرأ في ضوء الكل، وأن النص نفسه يجب أن يكون موضعه في قانون المؤلف. وعلى أية حال فإن هيجل قد بشر على ما سوف يأتي من قول بتاريخية المعنى أو أرخنته، فالقراءة التاريخية ليست تنظيماً ولا حتى إعادة قراءة تنويرية للماضي بوساطة الحاضر، إنها تفتح الماضي والحاضر للمستقبل، ومن هنا فقد مهد هيجل الطريق للماركسيين من أمثال فريدريك جاميسون Fredric Jameson الذي وصف نفسه بأنه مجدد فهم بعد التاريخ التأويلي الذي تلاشى منه على يد

تركيبية التوسير، وقد استخدم جاميسون مصطلح " التأويل لكى يتضمن فهم المظهر الخارجى للظاهرة التى تبدو أنها غير قابلة للقراءة، ولذا فإن الظواهر تحيل إلى ما هو أعمق وضرورى، ولكنه غير قابل للمعرفة الذى يربطهما معاً برباط وثيق(٦٤).

ولكن لو أن هيجل تخلى عن القراءة الفيلوجية للأشكال الثقافية بمصطلحات أهميتها الأصلية، فإنه سوف يقترب من عملية التفسير بالاستبدال الغائى للمعنى الأصلى، وهذا النموذج للحدس والحَرْف، ينبه لعلاقة التأويل عند دلتاى التى غالباً ما تتمثل على نحو خاطئ مع شلايرماخر. ولقد تنوعت كتابات هذا القرن، فدلتاى استمر فى الاهتمام الرومانتيكى بالتاريخية، ولكن بدون الاهتمام الهيجلى بالميتافيزيقيا أو اهتمامات شلايرماخر السيكولوجية. ولقد وسع مجال التأويل من دراسة النصوص إلى دراسة التغيرات الحياتية مستبقاً انهيار الحدود الصارمة التى وقعت فى أشكال السيموطيقيا الثقافية، التى عرفت باعتبارها تاريخية، ولكن دلتاى لم يقم بأنسنة التاريخ بوضعه وراء الروح التى تمكن المفسر من صنع الاتصال(٦٥).

ومن هنا ففى دراسة النصوص لم يكن يهتم بالاتصال بالمؤلف وتحديد الشكل الداخلى الذى يفهم التأويل باعتباره بنية عملية، وجدت بوساطة عمليات فى عقل الشاعر، ومع ذلك فمن الممكن فصلهم. ومثل هذا التجديد جعل دلتاى أقل قرباً من شلايرماخر بالنسبة للمنظرين المعاصرين فى المعنى غير المحدد أو الذى يتعذر تحديده، والذى يظهر لو تم التعرف عليه باعتباره بنية تأويلية، إنه تأويلى فى تأكيده على أن الخبرة المعاشة فى التعبيرات الثقافية أفضل من اختزال الخبرة إلى أنظمة سيموطيقية متغيرة، ولكن المعنى الداخلى للعلامة يوصف عبر مصطلحات مثل البنية والنظام والتأويل، كما يعنى بأشكال النماذج المتكررة فى التعبيرات الحياتية، لكى يقوم بتصنيفها أفضل من اكتشاف تعقيداتها التى يتعذر اختزالها، مثل هذه الوجهة قريبة من المعنى الذى ردده دلتاى فى تأويل التاريخ، ورفض كل من التاريخ الاستقرائى وميتافيزيقيا التاريخ التى تنسب إليه المعنى الكلى، ومن خلال ذلك مارس دلتاى الكانطية التاريخية(٦٦).

وخلاصة القول فإن تأويل القرن التاسع عشر يمكن أن ينقسم إلى مرحلتين، كانت أقدمهما أكثر راديكالية: ففى مرحلته الرومانتيكية فتح الطريق للإدراك المعاصر لما يتعذر تحديده بفهم المعنى، باعتباره عملية تاريخية أو سيكولوجية أفضل من فهمه باعتباره منتجاً متكاملا مصقولاً. وعلى الرغم من أن أقدم المنظرين اقتربوا من هذه العملية بفهمهم لغائيتها، وهذه المرحلة بلغت ذروتها فى أعمال سورين كيركجارد (١٨١٣- ١٨٥٥م) الذى احتفظ بالاهتمام الرومانتيكى بالذاتية، بينما وضع الغائية على نحو نهائى تحت المحو. ومن هنا فإن مفهوم التورية محاولة تأويل التورية أو تفكيك النص ذاته، لصياغة خطته داخل مثال للفحص فحسب. وفيما يتصل بالمؤلف فإن كيركجارد يعارض فصل حدود التأويل وتخمه من نظرية استجابة القارئ والنقد: لقد برهن على تفسير استعادى لقانونه، من أجل تفكيك سلطته فحسب باقتراحه أن المؤلف ليس أكثر من القارئ. وفى حقبته الحديثة، وعلى النقيض فإن تأويل القرن التاسع عشر أضحى أكثر محافظة. وفى مجال الحقل السردى لتأويل الكتاب المقدس فإن سترواش (١٨٠٨-١٨٧٤) عاد إلى تلك الصعوبة التى تتمثل فى تقديم الدليل النظرى على النفى والإثبات من داخل وبين الأناجيل، وهو ما نبه عليه بصفة أولية عمل شلايرماخر. ولكن عندما كان سلفه مهتماً بما لا

يمكن تحديده في عمليات ما خلف النصوص، فإن ستروس كان أكثر اهتماماً بكيفية التفسير المحدد بسلسلة تأويلية المجتمعات[٦٧].

وفى المجال الأوسع لفهم التأويل تخلى دلتاى بالمثل عن الانغلاق الميتافيزيقى، ولكنه اعتنق البنيوية التاريخية التى تفسر أوضاع التعبيرات الحياتية، أفضل من أن تسمح لها بأن تحل محلها في الحوار بين الماضى والحاضر[٦٨]. وهو ما سوف نشير إليه فيما يأتى:

٣. أسس التأويل والقراءة عند دلتاى:

وفى حقيقة الأمر فإن دلتاى يعد الفيلسوف الألمانى (١٨٣٣-١٩١١) الذى ميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولقد رأى في معاصريه أن الخطيئة الخطيرة تتمثل في تشويه وبتر العلوم الإنسانية بإقحامها في منهجيات ونماذج العلوم الطبيعية، وهو يرى أن هذه المنهجيات والنماذج الخاصة بالعلوم الطبيعية معقوفة بالتوضيحات التى ترتكز على مبدأ السببية، في حين أن العلوم الإنسانية تتعامل مع جوهر الفهم الذى لا يمكن التنبؤ به في الطبيعة الإنسانية[٦٩].

ويشير دلتاى إلى أنه لو أن نقد العقل الخالص عند كانط هو الاساس العقلى للعلوم الطبيعية، فإن مشروع التأويل حينئذ يكون هو الاساس العقل للعلوم الانسانية، ويبدأ دلتاى مع فكرة شلايرماخر في اعتناق الرومانتيكية على أساس للفهم الإنسانى، ولكن شايع ذلك على نحو أكثر دقة وعقلانية وإذا كان شلايرماخر قد وازن في اهتمامه بين الجوانب النظرية والممارسية في التأويل، فإن دلتاى ركز فحسب على الجانب النظرى الذى قسمه على نحو فرعى إلى قسمين: تأويل عملى وتأويل منهجى أو فهم تاريخى[٧٠].

وعلى اعتبار أن دلتاى متخصصا في الجانب النظرى للتأويل فإن تعامل مع مسألة إمكانية الفهم الانسانى، وتبنى ذلك التمييز المبكر بين التأويل العملى والتأويل المنهجى، ومجذراً ذلك في فكرتى الأشكال العليا والأولية في الفهم، وعند دلتاى فإن الأشكال الأولية للفهم التى تعد أساس الفهم العملى، تستند بدورها على مفهوم تعبير الحياة، تلك التعبيرات الحياتية تعد نشاطات إنسانية واقعية بطريق أو بآخر، والقصد أو اللاقصد محتويات ذهنية فردية معطاة، وتصنف هذه التعبيرات إلى مجموعتين: **الأولى**، المفاهيم والأحكام والبنى الفكرية الواسعة. **والثانية**، تتكون من الاجراءات التى لا تنشأ عموماً عن القصد، الذى يفعل شيئاً ما، ولكن باعتباره قاعدة فهو ذو غرض دائماً، وبالتالى فهناك اتصال طبيعى بين الاجراءات وبعض المحتويات الذهنية التى تسمح باحتمال النتائج[٧١].

والأشكال الأولية للفهم ممكنة، لأن تعبيرات الحياة لها دور في الشئون العملية المعتادة للحياة، وعندما يكون متعذراً على الأفراد التفاعل أو الاعتماد على الغير في البقاء، فإنهم يتصلون بقصد أو بقصد عبر تعبيرات الحياة، ولكن ما الذى يجعل تعبيرات الحياة ذات معنى، بالإضافة إلى إمكانية فهمها لكل فرد، وهنا يرى دلتاى تخم هذه التعبيرات الحياتية هو العقل الموضوعى، ذلك المصطلح الهيجلى الذى ينشره للإحالة إلى الخلاصة الكلية للمنتجات الذاتية فيما بينها والإبداعات البشرية أو ترسيخها كلها في تعبيرات الحياة التى تعطيها ثقافة العصر[٧٢].

وتحت تأثير الكانطية الجديدة يرى أن الأعمال الفنية والأدبية وكل الأنشطة الإنسانية تجليات للقيم الصورية والشعور التركيبى للعالم الأصلى. إن النصوص والنشاطات تعبيرات لثقافاتهم، على أساس أنهم موجودات إنسانية فردية مستقلة، إنه عالم العقل الموضوعى الذى يستقبل تغذيته منذ الطفولة، وعبر عالم

فهم الآخرين وتعبيراتهم الحياتية التي تأخذ مكانها. وفي داخل سياق العقل الموضوعي، ليس فحسب التعبيرات الحياتية هي المفهومة، ولكن أيضاً محتوياته العقلية سوف تكون إضافة مثمرة في عمليات الفهم الفني والواضح، وعند هذه النقطة يقدم دلتاي تبريراً معرفياً لكل أشكال قراءات السياق(٧٣).

إن دلتاي يرى أن الأشكال العليا للفهم تفترض مقدماً أن الأشكال الدنيا للفهم، مثل الجمل والفقرات التي تفترض مقدماً النظام الألفبائي، فالمبادئ الدنيا للفهم هي تأويلات بدائية غير مكتملة، تبدأ مع إعادة البناء الاصطناعي للنص أو السلوك الأصلي للعقل الموضوعي، وفي هذه الحالة فإن دلتاي الذي لم يكن متحمساً للجانب المارسي للتأويل(٧٤)، يحول على الأغلب إعادة البناء اللغوي والنفسي على المفكر الأسبق عليه شلايرماخر، ولكنه أيضاً مثل سابقه واجه التناقضات النظرية هنا، وإعادة بناء العقل الموضوعي مؤهلة فحسب لعزل الضوء عن النص أو السلوك العام. وباعتبار العقل الجمعي سوف يكون غير مؤهل لفهم النص أو السلوك المخصوص الأخر، ولو أن شلايرماخر تملص من هذه التناقضات بالقفز الأسطوري إلى نص الآخرين، مع إعادة بنائه التنبوئي، فإن دلتاي منهجياً سوف يكون أكثر حذراً(٧٥).

٢. نظريات التأويل في القرن العشرين

وفي القرن العشرين فإن الإبداع الرئيسي في التأويل يرتبط بأعمال مارتين هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٩- ١٩٧٦م) وتلميذه هانز- جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (١٩٠٠م). والتحول العام الذي دافعا عنه بحماسة ودعوا إليه، يمكن تحديده في محاور ثلاثة: الأول، يظهر من خلال التناقض مع المفهوم التقليدي للتأويل، حتى التنوير على الأقل، الذي يجعله لا يركز طويلاً على فهم الخطاب المكتوب أو الوثائق المدونة. والثاني، إن هدف الفهم، على نحو لا يشبه ما كان موجوداً في نظرية التأويل الرومانتيكية من فريدريك شلايرماخر إلى فيلهلم دلتاي، ليس التركيز على التواصل مع أو نفسية شخص آخر. وثالثاً، إن تأويل هيدجر وغادامير يكشف الحيز الخاص الذي يكون سابقاً أو أكثر جوهرية من فصل دلتاي العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية(٧٦).

ولقد ابتعد التأويل في القرن العشرين عن ميدان الصراع المعرفي، الذي كانت النظريات السابقة في الفهم تديره وتنقله إلى حيز الانطولوجيا الجوهرية على نحو ما عبر عنه هيدجر. هذا يعني أن الفهم لا يمكن أن يكون تفكيراً أو تصوراً متعدياً، إذ لا يهتم بفهم شئ ما. وعلى الأحرى فإن الفهم عندهما إحاطة على أساس أنه سبيل الوجود في العالم، باعتباره السبيل الأساسي للوجود السابق على أي إدراك أو نشاط فكري. وبالتالي فإن التأويل الأنطولوجي يستبدل مسألة الفهم باعتبارها معرفة عن العالم بمسألة الوجود في العالم(٧٧).

ومن المعروف أن هناك بعض المنظرين في القرن العشرين الذي حددوا معالم الاتجاه الحواري في التأويل، ذلك الاتجاه الذي أشرت إليه من قبل، ومن هؤلاء اللاهوت ردولف بولتمان، والفيلسوف هانز جورج غادامير، والفيلسوف بول ريكور، ومن المعلوم أيضاً أن معظم أعمال هؤلاء قد استندت إلى كتابات هيدجر. إن المنهج الحواري في التأويل يمكن أن يحدد بأنه ذلك المنهج الذي يقبل الأفكار والقواعد التالية:

١- إن حقيقة النص ليست نموذجاً مثالياً مخططاً لمفهوم الحقيقة، باعتبارها كافية أو مرضية، أو اتصال بين فهم المفسر وقصد المؤلف، وفهم المستمع الأصلي، وعلى الأحرى اتباعاً لهيدجر فإن الحقيقي تفهم على أساس أنها غير مخفية أو محجوبة أو بصيرة إلهامية، إن الحقيقة تؤسس في القراءة أفضل من النص.

٢- إن البحوث الأكاديمية في السياق التاريخي الذي كتب فيه النص، يمكن أن تساعد على فهم النص، ولكنها لا تحدد الهدف الكامل للتفسير، على الأقل تكمن أهميتها في محاولتها جعل النص "يتحدث" إلى موقف المفسر الحالي.

٣- هناك العديد من التفسيرات الخاطئة للنص، لكن هناك أكثر من تفسير حسن، وإن التفسير ليس ذاتيا تماما، فالنص نفسه مكانه محدد في كيف يمكن فهمه.

٤- إن البحوث اللغوية والتاريخية سوف تساعد المفسرين في فهم انحرافاتهم، ولكن مثل هذه الابحاث التي تزيل كل الانحرافات والتشويهات، فلا يمكن تجاوز الانحرافات على نحو كامل، لكي نفهم النص وفقا لمعايير عصره.

٥- إن استخدام التمييز بين الدلالة - ما يعنيه النص بالنسبة إلى المفسر المخصوص، أو الطريقة التي تكون وثيقة الصلة بمشروع المفسر - والمعنى - المعنى الموضوعي للنص فى ضوء معاييره الخاصة.

٦- إن الدائرة التأويلية تعني أن مشروع المفسرين للمعنى في النص، والنص يؤكد أو يرفض هذا المعنى، إن المعنى المشروع مشروط بخلفية المفسر وانحرافاته، والنص ربما يمثل آفاقا تاريخية وثقافية تقاوم الافتراضات المسبقة والفهم المسبق للمفسر.

٧- إن التفسيرات الناجحة تستخدم "الآفاق العقلية المنصهرة" على حد تعبير غادامير، وبعض التشويهات منتجة وبعضها ليس كذلك، والحكم بأنها بعضها منتج أو غير منتج للتفسير الصحيح يمكن فحسب استنباطه في الموقف التأويلي، وليس هناك منهج خارجي أو قانون محدد للطريقة التي تتابع بها عملية التأويل.

٨- وهذا يعني أن التأويل الحواري وصفي بصفة أولية أفضل من أن يكون مقررا منصوصا عليه.

٩- إن اختلاف وجهات النظر في معنى النص، ليست دائما غير قابلة للحل، ويمكن أن تكون أسسا مقبولة ولكن تفسيرات مختلفة.

١٠- إن النص دائما يذهب وراء مؤلفه(٧٨).

١- التأويل عند بولتمان وأسس الفهم لديه:

لقد اجتازت تأويلات الكتاب المقدس العديد من التعبيرات، التي أخذ بعضها موضعه في القرنين الأخيرين، ومع ردولف بولتمان سوف يضاف منهجا جديدا لتلك المناهج التي تعاملت مع الكتاب المقدس، يتمثل في رفض العناصر الأقدم والاعتماد على الوجودية هيدجر على أساس أنهما أغلبية مؤثرة. لقد بدأ بولتمان في مقالته: The Problem of Theological Exegesis of The New Testament مناقشته لأشكال التفسير التي كانت موجودة قبله، ولقد اكتشف على نحو مباشر المشكلة في تلك المناهج الأقدم: لقد اعتمدوا على التفسير المحايد عندما يتمكن من أن يضع نفسه في موضوع موضوعي لكي يفسر النص. أن التفسير يقع خارج النص، وبوجه ما لا يتأثر بموقفهم التاريخي وافتراضاتهم المسبقة

حول الكتب المقدسة باستخدام المنهج المعين. ويكد بولتمان أن هذا النوع من التفسير يتناول فحسب قضية ما تعنيه الكتابات المقدسة في سياقهم التاريخي وبنقاء باعتباره شيئا ما يقال في السياق المخصوص. والنصوص المقدسة لا تثر في المفسر في هذه الرؤية، ولا تسهم في الموقف الحياتي للمفسر اليوم. وهنا يقترح بولتمان السؤال الذى ينبغى أن يطرح: ما هو محتوى ما قيل وما نوع الحقيقة التى يقود إليها؟ وفى مثل هذه الرؤية فإن النصوص المقدسة لا تبقى حدثا ساكنا يقول شيئا ما لشخص ما، وبدلا من ذلك فهى كلمات ديناميكية تقول شيئا ما الآن، وتشير إلى حقيقة يمكن أن تتجسد، وحتى تكتشف. وبشكل آخر فإن بولتمان يقرر: إن التفسير التاريخى يسأل: ماذا قيل؟ ونحن نسأل: ماذا يعنى؟ ومرة أخرى فإن نقطة الاهتمام هنا إن الكتابات المقدسة ليست صامتة، ولكنها لا تزال تتكلم، وما يزال معناها يكتشف، إن قراءة وتفسير الكتابات المقدسة يفتح أبوابا جديدة في وجود الإنسان اليوم(٧٩).

إن امكانية المنهج القديم في التفسير والموضوعية المحايدة للمفسر في رعاية النص ليست غير ممكنة عند بولتمان ولكنها كذلك غير مرغوب فيها. إن تفسير النص دائماً يجذب إلى ذاته حياة ووجود المفسر، وعلى حد تعبير بولتمان: إن تفسير النص يجرى دائماً يداً بيد مع تفسير المفسر نفسه، وإن الافتراضات المسبقة حول تأثير القراءة على الكتابات المقدسة، وتأثير الافتراضات اللاهوتية المسبقة، سوف يترك أيضاً أثراً على قراءة النص، والحياة الكاملة للمفسر سوف تكون مستخدمة على نحو جوهرى في تفسيره الذى ينشئه ويطوره، وفى لمعنى النص سوف يكتشف من هو. ولدى بولتمان أيضاً إن النص يتحدث، ويتجه حديثه مباشرة إلى المفسر، مشيراً له إلى حقيقة جديدة، فالنصوص المقدسة تفتح نوافذ جديدة، تلك النوافذ التى يمكن لها التنبؤ، ولا يمكن للشخص أن يكتشفها، ولكن النصوص المقدسة ليست مغلقة، ولا يمكن أن يكون المعنى فيها لمرة واحدة، ولكل معرف ومحدد، ومعنى هذا أن بولتمان يرى التفسير باعتباره علاقة أو حواراً مع شخص ما، يؤثر فيه بطرق جديدة، ولقد عبر عن هذا بأنه يجب أن نواجه النص مثلما نواجه الرجال الآخرين، الذين نقف معهم في علاقة حية. إن التأكيد هنا واضح على أن النصوص المقدسة ليست ميتة ولكنها حية، تتحدث اليوم إلى المفسر، والمفسر يتحدث خلفها، إن المفسر موجود بجانب النصوص المقدسة، ويتحاور الاثنان معاً، إن الحقيقة الدينامكية للنص ربما تؤكد أن هذا عمل يتعذر إتمامه. وعلى أية حال فإنه لا يزال مهماً هنا دراسة النصوص المقدسة على أساس أنه وثائق تاريخية قصدها مستمع مخصوص، وقد كتبت لغرض محدد مخصوص. ولدى بولتمان فإن منهج أوغسطين في الدفاع عن الحقائق العقدية والأخلاقية من النصوص المقدسة غير فعال، إن هذا قريب لمعنى النصوص المقدسة، ولكنه لا يمكن له أن يتبنى الدفاع عن أنه ما يزال هناك حيز لتفسير النصوص المقدسة، بمعنى روحى وخاص، مادامت تلك التفسيرات تبقى متماسكة مع الحقائق العقدية والأخلاقية التى توجد في النصوص المقدسة، وبولتمان لا يوافق على ذلك(٨٠).

أيضاً فإن بولتمان ينحرف عن الاتجاهات التراثية في التفسير بإعادة تأكيده على الإيمان، فالإيمان افتراض مسبق يمكن أن يحدد الطريقة التى يفسر بها النص. ورؤية بولتمان في أن التفسير عندما يصبح الإيمان الافتراض المسبق المركزى الذى يحيط بالتفسير فإنه لا يمكن أن يسس وأن يكون كافيا، وبطبيعة الحال فإن أوغسطين لا يمكن له أن يوافق على هذا الجدال مؤكدا على أن الشخص الممن فحسب يمكن أن يفسر النصوص المقدسة وأن قداستها تزداد بدليل التفسير الصحيح، ويبعد بولتمان

نفسه عن هذا المنهج، كما أنه يستقل بذاته عن أولئك الذين يرون تفسير النصوص المقدسة باعتباره حاسما ومباشرا لكلمة الله تعالى. ويقرر أيضا أن العهد الجديد كلمة الله فحسب على نحو غير مباشر، والنصوص المقدسة تتحدث على نحو أولى عن الله تعالى وعن الإنسان، وتعبر عن ذلك في مجال إنسانى، والتفسيرات الأصولية للكتابات المقدسة تكون متحمسة ولا تتفق مع هذا العرض، ومن المحتمل أن يكون ذلك ايضا عديد من أهل الإيمان. ولكن على الرغم من أن هذه الرؤية محورة على نحو سطحى فإن شيئا ما يتناغم مع الفهم الكاثوليكى المعاصر للكتابات المقدسة، الذى يؤكد أن النصوص المقدسة تحتوى على الحقائق الأزلية. وعلى أية حال فإنه ليس كل شئ في الكتابات المقدسة ينبغى أن يفهم على نحو حرفى، وليس كل التفاصيل بحاجة التفكير فيها على أساس أنها حقائق جوهرية الله تعالى إلى أن يسمعنا إياها[٨١].

وفى مقالته عن مشكلة التأويل The Problem of Hermeneutics يتخلى بولتمان عن بعض الأفكار التى أشرنا إليها من قبل، مثبتا أن النصوص المقدسة موضوع في المقام الأول لكل قواعد التأويلات القديمة، وشيئا ما يبدو أنه يقلل مما سبق. وفى هذا النص أدخل فكرة أن أى تساؤل مباشر في العهد الجديد ينبغى أن يعد باعتباره صحيحا بواسطة العهد الجديد، ولكنه لاحظ أيضا أن التساؤل يجب أن يتطابق مع نوع إجابات الكتاب المقدس المعدة لكى تعطى، وهنا يبدو أن المفسر يقبض على نسيج ضرورى مفترض مسبقا، إن التفسير هنا يمكن أن يسأل فحسب الأسئلة التى يعرف أن الكتابات المقدسة، يمكن أن تجيب عنها، ولكنه في نفس الوقت يجب أن ينتظر بصبر الإجابة من النصوص المقدسة، ولذلك يجب أن يكون متنبئاً بما يلزم لكى يسأل السؤال. إن التفسير يبدو محبطاً، وفى الجملة فإن مشكلة التأويل على نحو دقيق هى مشكلة الفهم، ومشكلة التأويل هى مشكلة الابستومولوجيا[٨٢].

وبالجملة فلقد ابتعد بولتمان عن المفهوم التقليدى للتأويل، وأراد أن يحصل المعنى الذى يقدم هنا والآن، التفسير الوجودى، وعلى الرغم من أن النصوص المقدسة يمكن أن تنقد بوساطة المنهج التأويلى الأقدم، فإن الاهتمام هنا يكون على تقديم المعنى للحاضر، وليس فحسب لشخص المؤمن أو الذى يبحث عن الإيمان يمكن أن تفسر النصوص، وإنما أيضاً لأى شخص يطلب حواراً او استكشافاً. إن كلمة الله تعالى عند بولتمان تتحدث اليوم، وتسمع اليوم/ ومع ذلك ففى نهاية مشكلة تفسير الكتابات المقدسة عند بولتمان، تصبح المشكلة الطريقة التى يفهم بها النص على أية حال[٨٣].

٢. هيدجر وإجراءات الفهم والتأويل:

ولقد كان الإسهام الأساسى لهيدجر في نظرية التأويل في الوجود والزمان Being and Time . وبالفعل هذا يعنى أن الفهم لا يمكن أن يكون تفكيرا أو تصورا متعديا، إذ لا يهتم بفهم شئ ما وعلى الأحرى فإن الفهم عندها إحاطة وشد على أساس أنه سبيل الوجود في العالم، باعتباره السبيل الأساسى للوجود السابق على أى ادراك أو نشاط فكرى. وبالتالى فإن التأويل الأنطولوجى يستبدل مسألة الفهم باعتبارها معرفة عن العالم بمسألة الوجود في العالم[٨٤].

وبالفعل فقد اعتبر أن ظاهراتية الذى يقف فوق الوجود (الكائن في العالم) Dasein المهمة الأساسية للتأويل، فلديه أن الفهم شئ ما موجود قبل المعرفة أو الادراك، وجوهره ليس في الإحاطة بالموقف الحالى،

ولكن في الرمى إلى المستقبل. وإنه يعمل على الإمساك والإحاطة بما يقف فوق الوجود بإمكانياته الكامنة للوجود، الوجود الممكن الذى يكون جوهريا لبنية ما فوق الوجود. وبالتالى فإن التأويل هنا يشمل مظهرين: فمن ناحية الفهم الذى يعين الوجود السابق لما يقف فوق الوجود، ومن ناحية ثانية، التفسير الذى يتضمن إمكانية الوجود المرتبطة بالكائن في العالم المتميز بالزمان كإمكانيات ومكونات محددة المعنى[٨٥]، ومن هنا فالتأويل عند هيدجر مؤسس في شئ متقدم على في سبق الامتلاك في شئ ندركه متقدم على في سابق الرؤية، وفى شئ ندركه متقدم على في مفهوم مسبق إن هذا طريق آخر للقول بأنه لم يتم الوصول غاية بريئة أو نص برئ لكل ما نفترضه مقدما. إننا بالفعل هنا ندرك أساس فهم هيدجر لكل الوجود في العالم. ولكى نفهم على النحو الذى يقتضيه ادراك هيدجر، فليس هناك استخراج لمعنى ما متموضع بوساطة المؤلف، ولكن على الأحرى الكشف عن إمكانية الوجود التى يشير إليه النص، والتفسير هنا يستلزم ليس في قذف أهمية في النص أو وضع قيمته فيه، ولكن في تفسير وتوضيح مستلزماته المفتوحة والتى تكون سابقة على فهم العالم[٨٦].

وعلى أية حال ففي كتابات هيدجر المبكرة التى تعود إلى عام ١٩٢٠ نجد أن الفهم التاريخى يحدث وفقاً لذلك التوجيه الذى تنشئه الخبرة في وقائعها وأحداثها. إن تمفصل الفهم التاريخى ينبه إلى مسألة إمكانية الفهم التاريخى المرشد، باعتباره اجراء مناسباً، فالفهم الذى يظهر في مكان وزمان محددين طريق وأسلوب الإنسانية في العالم، وإن إشكالية الفهم تنشأ من مسألة وقائع الفهم، ولو أن الفهم تاريخى بمعنى الإضافة المزدوجة، فإن مسألة التاريخية تضحى الحاحاً خاصاً للموجود وموضوعاً له، بمعناه المغتبط في الماضى والحاضر والمستقبل[٨٧].

إن الفهم التاريخى لا يحيل فحسب إلى ما هو الوجود المفهوم (التاريخ)، الذى ينقد هيدجر تراثه التأويلى والتأريخ له إلى كيف يفهم باعتباره سبيل وجودنا في الموقف والعالم (التاريخية)، ومن هنا فالفهم تاريخى بدلالة ازدواجية، إنه ينشأ وفقا لذلك التوجيه الذى ينشأ خارج خبرة التاريخية في وقائعها[٨٨].

وذلك المعنى المزدوج للتاريخية عند هيدجر يفرض دراسة الكيفية التى كان يفكر فيها في التاريخ في الفلسفة السابقة عليه، وعلى نحو خاص الفلسفة الظاهراتية عند هوسرل، الظاهراتية ليست أصل ومنتج، ولكنها أيضا نسبية وتأويلية، فالظاهراتية تضحى تأويلية لو كان الاهتمام بالأصل يمكن أن يوجه إلى الاحتمال، وواقعة الأصول وكشفها أفضل من الاهتمام بالمعنى المثالى الأصلى ومشروعيته. أيضا فإن الظاهراتية لا يمكن أن تأويلية بمعنى يكشف حكمة الملازمة للمعنى، ولكن _ على العكس - الممارسة الظاهراتية تكشف الموقف التأويلى خارجا مما يظهر فيه. إنها تشير إلى الموقف التأويلى الذى يجد المرء نفسه فيه باعتباره ممكنا يصعب اختزال إمكانه واحتماله، وفردية هذا الموقف تسس السؤال للمرء، وتضعه موضع المسألة. إن اللحظة التى يعيشها المرء يمكن أن تقاوم وتفكك فهمه[٨٩].

وعلى نحو أكثر دقة فإن سمة الواقعة التى تشير إلى النتاج الإنسانى والنشاط البشرى أو الحقيقة في الواقع هى تلك التى تمهد السبيل وتكشف الإمكانيات، تلك الإمكانيات التى تمثل بالنسبة للسلوك والتصرف خلفية واقعة الوجود وأساسها، والممارسة التى تتبع الواقعة ذات معنيين مزدوجين: الأول، واقعة التكرار والعادات لكل يوم في الحياة. والثانى، الواقعة التى تحرك بعنف كل ما هو مألوف ومعتاد إلى السؤال، الذى يمهد السبيل للإمكانيات، ويسمح بالاختيار والفعل بطريقة أخرى[٩٠].

ولقد تبنى هيدجر محاولة هوسرل في الفينومينولوجيا التاريخية والتكوينية على نحو مرض وكاف. ولقد أوضح هيدجر على نحو بين انكسار أفق القصدية في استجابته لهذه الفشل، وكذلك فلديه أن الانشغال الصارم بالظاهراتية يقود إلى الواقعة التأويلية التى تأخذ الموقف التأويلى على أساس أنه نقطة رحيل. إن الفهم، باعتباره بنية السلوك الإنسانى ليس فحسب قانون القصدية في بينته، ذلك القانون الذى يكون على نحو أساسى مقتا وكامنا يعرض القصدية بالنسبة لمحدوديته وانفجاراته، ولقد ألزم هيدجر نفسه بتوضيح هذه الحدود في وصفه لحدود التجارب، مثل القلق، والملل، وتوقع الموت، إن الوعى هنا ليس وعيا بسيطا بشئ ما في هذه التجارب الغريبة التى تعيق إنسياب التجارب المعتادة . إن الذات في اهتمامها الذاتى لا يمكن أن تعثر على الأمن المرضى في الوعى الذاتى على نحو مؤكد، فالكائن في العالم يجد نفسه قلقا مهموما في عالمه لأنه دائما على صلة بموقفه الممارسى(٩١).

وبالجملة فالتأويل هنا تحليل ذاتى للواقعة التى تشير على نحو شكلى إلى ما تكون أنفسنا عليه وهى ليست واقعة بسيطة باعتبارها موضوعا للفحص، إن الوجود الحقيقى يطلب السؤال لوجوده في واقعيته، إن مسألة التأويل للواقعة تشير إلى الوجود، وهو أمر يستدعى مواجهة الحياة دوما وبغرابة، ولذا فوجود الحياة أكثرة شهرة وغرابة، ومع ذلك فإن ما هو أكثر شهرة يبقى دون أن يكون موضوعا للتساؤل(٩٢).

إن التاريخية تكشف عند هيدجر أن الظاهراتية تتطلب أن لا تكون تاريخية تطورية فحسب، ولكن أن تكون تأويلية أيضاً، وبقدر ما يتعلق الأمر بتأويل واقعية الحياة، وعلى الأحرى تفسير النص، فإن الظاهراتية تكشف عن السمة التوليدية والتاريخية. وعند هيدجر ليس الكائن في العالم فحسب من قذف به بوجوده إلى الموت، إنه من تمدد وبسط بين الميلاد والموت، فالظاهراتية هنا تكون تأويلية إذا ما على ذلك التكون الذى يمكن أن يتحول باتجاه اصول الواقعية للشيء واحتمالاته على نحو يكشفها، بدلاً من أن تبقى متوجهة نحو فكرة الوعى والنموذج الرياضى الذى تمت صياغته بالمعنى المثالى والمشروع(٩٣).

وأيضاً فإن الظاهراتية لا يمكن أن تكون تأويلية بذلك المعنى الذى يفسر كلية الوجود للنص والمعنى، لغوياً، ولذا فإن قلق المعنى وحضور اللامعنى الذى يشير إلى الواقعة أو إلى النشاط البشرى، وممارسة الفينومينولوجيا تتكشف بما يسميه هيدجر " الموقف التأويلى". إن الظاهراتى يواجه تاريخية الوجود التى تتصل على نحو مخصوص بالناس وبالوجود المؤقت بين ما "بالفعل" و"ليس بعد"، ولديه يكون الفهم كونياً، إنه دائماً طريق الوجود في العالم، وسلوك الشخص في عالمه(٩٤).

أ ـ تفكيك التاريخ باعتباره كشفاً للتاريخية.

لقد كشف هيدجر في محاضراته المبكرة عن مشروع تأويل الواقعة الذى يمهد السبيل للفينومينولوجية التاريخية عبر الهدم والتدمير، ذلك تدمير التاريخ كشف لإمكانيات مواجهة الشخص لتاريخيته، ولو أن الظاهراتية تتعلق على نحو ضرورى بالمصادر التاريخية والمنتجة التى تلاقيها في تشكلها وصياغتها، ولو أنها معرضة للحدث الذى يكون للآخر ذاته ومشروعه في تجارب الغرابة، فإنها بالفعل هنا تكون تأويلية. والعلاقة بين الوعى القصدى والمعطى للموضوع تفقد أوليتها في الاتجاه إلى فهم التاريخ باعتباره واقعة وباعتباره إمكانية. إن الفينومينولوجيا تأخذ معناها التاريخى باتجاهها نحو الوجود النسبى المتسلسل، والمنتج، والمدمر(٩٥).

إن الفينومينولوجية بهذا المعنى محتوم لها أن ترتبط بالموقف اللاواضح الجلى، إنه محتوم لها الموقف المركب في وبواسطة تفاعل الإبانة والكتمان، والحضور والغياب، وإنها تعلم وتوجه بالتحديد ولكن على نحو جزئى في الماضى المعروف وبتعدد التوقعات حول المستقبل. هذا الحاضر هو الموقف التأويلى. ويكشف الموقف الحالى عن سلوك الموجود الذى قذف به في العالم، ويشير إلى ضعف وألم النفس التى لا تستطيع أن تحدد هويتها مع تقليص نفسها إلى سياقها وفى نفس الوقت العجز عن الاختلاف الكامل وتفرد ذاتها من السياق[٩٦].

ولذا فإن هذا الموقف موجه بالتوقعات ومركب بالماضى الزاخر بالتراث والتغافل، والتأويل هنا من الممكن له أن يتقبل الانكشاف فحسب إذا ما فكك التاريخ والتراث، هذا التاريخ الذى يغطى وينسى الوجود في التراث، يمكن له التكلم والمطالبة بما لا تتحدد هويته مع ذاته وبما يكون وجودا، والذى لا يمكن أن يقال بأية حال في لغة، إن الوجود هو كل من المنطوق في اللغة وما ينسحب من الوجود المنطوق، وهو ما وصفه هيدجر في مرحلة متأخرة بأنه الصوت الصامت. وليست اللغة ثانوية في فلسفة هيدجر المبكرة، وعلى ذلك النحو الذى تبناه ريكور وغيره. ولقد أوضح هيدجر الأهمية الأساسية للغة في تحليله للمنطق الأرسطى: إن اللغة هى الوجود وقد أضحت إنسانية، وإننا نرى من خلال اللغة وإن الوضوح الذاتى للواقعة يحدد من خلال اللغة، وتأويل الواقعة يستحضر على نحو طبيعى كيف يمكن للوجود أن يحيا في لغته ومن خلالها[٩٧].

إن تفكيك التاريخ ينبثق باعتباره إمكانية المواجهة مع ما يكون ماضيا والوجود المنظور الذى ترك مسكوتا عنه، يوضح هيدجر كيف أن أشكال التوضيح والفهم لا تساعد على إدراك الغرائب التى لا تنضب لما هو غير معروف. وبدلا من التباهى بهوية التاريخ، فإن الفكر بحاجة إلى أن يعرض نفسه لما هو غير معروف من أجل أن تكون لديه إمكانية المواجهة الحقيقية مع ما هو تاريخى، إن تدمير التاريخ والتراث مطلوب أن يكشف الكائن في العالم تاريخيته[٩٨].

والفينومينولوجية التأويلية ربما تعيد فتح الإمكانات المفقودة والمخفية بوجود المواجهة والتقابل مع كل ما هو منسى، إنها تواجه هذه الإمكانيات الجذرية للفردية والاختلاف بطريقتين: أحدهما، بوجود المواجهة مع ما هو محجوب بأعراف الحياة اليومية وقواعد السلوك. وثانيا بطلب تمييز الواقع وعدم استمرارية المعنى والتجربة. إن هيدجر هنا يحاول أن كيفية مواجهة الغموض ونقص الوجود في العالم، تلك النسبة الغامضة التى تميز الكائن في العالم في أشد حالات وجوده، إن الواقعة تشير إلى أن ذلك الكائن في العالم قد قذف به بالفعل في هذا الغموض وتلك الوحشة، في عالم يعوق المعانى سواء من خلال استخدامه عمليا أو من خلال مفاهيمه نظريا، ومن هنا فإن الفينومينولوجى لا يمكن أن يبقى مع الوصف، ولكن الأمر يتطلب منه أن يذهب عبر التدمير والتفكيك لتاريخ الميتافيزيقيات[٩٩].

أن التدمير هنا ليس نشاطا نظريا فحسب، بل إنه تدمير ما هو عادى، إن تفكيك تراث الميتافيزيقيات وكل ما هو معتاد يبرز الأسئلة التى تقبض على الإنسان في مكان وزمان مخصوصين. ويبدأ التفكيك من ذلك الموقف المعاصر الذى يطلب الإنسان بشكل ما، ويستجاب لدعوته. إن الاهتمام هنا بالممارسة يشير إلى الإمكانات الأخرى للممارسة تلك التى لا تظهر في ذلك التكرار المعتاد لما يعتقد أنه صحيح في العادة في قسمه الأكبر: والواقعة تبقى هنا مربوطة بالممارسات الإنسانية ومقيدة بها. وعلى الرغم من أن

الواقعة لا تعنى طويلا قوة المنتجات والنشاطات البشرية باعتبارها كلمة متعددة المهام، فإن الواقعة تبقى هنا مرتبطة بالممارسات البشرية على أساس أنها تشير إلى بنيتها الاعتيادية، السلوك والعادات المتكررة، وتلمح إلى التسال الذى يفصح عن الإمكانيات الأخرى في الإعادة والتكرار[١٠٠]. ولعل ما قدمه هيدجر من أفكار حول التأويل كان البداية الأولى للتأويل الراديكالى[١٠١]، الى وجدناه فيما بعد في نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة.

٣. أسس نظرية التأويل عند جورج هانز غادامير:

ولقد قام غادامير في كتابه: Truth And Method بتفسير فكر هيدجر وعمل كذلك على استمرارية. ولقد كان الاهتمام الأمل له بالارتباط الضار للحقيقة مع العلوم الطبيعية[١٠٢].

ولقد كان اهتمام العالم في المناداة بأن المنهج التجريبى الذى تأخذ به العلوم الطبيعية حتى القرن السابع عشر ليس سبيلا فريدا للصدق. "وإنا" "و" في خطاب هل مثل أو "إما" أو أى حرف عطف تعبيرى أفضل من أداة وصل أو كلمة. وعلى النقيض بأن غادامير اقترح مستوى أكثر أساسية للصدق يتماثل مع التفكير التأويلى[١٠٣].

وفى مواجهة العلوم الطبيعية التى تتجاهل الهدف الأساسى للفهم، اقترح غادامير أن يكون التأويل توجيه تصحيحى وما وراء النقدى الذى يفحص كل الجهد المنهجى. وكان اهتمامه بتوضيح الفهم باعتباره مقولة كونية تصور باعتبارها جوهر الوجود أو الكائن في العالم[١٠٤].

ولتوضيح الكيفية التى تم الوصول بها إلى الموقف الحالى وما أعان على استعادة الأفكار السابقة للصدق والفهم، فإن غادامير أرسى أمرين متوازيين في كتابه: الأول يتحدث فيه عن قصة التراث الفلسفى الغربى في صيغة السقوط من النعمة والمستقبل التحررى الممكن من هذه الحالة المنحطة. وفيما قبل الديكارتية فإن المنهج العلمى لم يكن قد ظهر بع ليسيطر على فكرة الصدق. فإن الذاتى والموضوعى، والوجود والفكر لم تتقطع علاقة كل منهما بالآخر على نحو جذرى. ولكن مع مجئ الثنائية الديكارتية فإن تحول الكائنات الإنسانية الغربية أصبح حجر الزاوية في الفلسفة الغربية. ويعد كتاب أمانويل كانط نقد العقل الخالص أهم وثيقة فلسفية في هذا التراث، بسبب دفاعه الابستمولوجى القوى عن العلوم الطبيعية، معارضا لتلك الوجهة التقليدية التى كان ميدانها الفن[١٠٥].

إن مطلب غادامير أن الفن محجوب نظاميا عن ميدان الصدق بسيطرة خطاب العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال ففى نقده للوعى الاستيطقى استرداد هذا التراث للتأويل وثمة أهمية خاصة هى فكرة لعبة الكلام التى تكمن فيها قدرة التغلب على ذلك الانشقاق الذاتى الموضوعى، ففى مثل هذه اللعبة نضع أنفسنا فوق أى أحكام خلف أى ذاتية فردانية، وهنا لا تواجه اللعبة باعتبارها موضوعا، ولكن على الأحرى باعتبارها مشاركة في الحدث، وفى مثل هذه المشاركة فإن الذات تتحول في نفسها، وعلاقتنا بالفن متشابهة: فنحن لا نواجه العمل الفنى باعتباره صاحب قرابة ذاتية للموضوع، وبدلا من ذلك، نحن نشارك في تلك اللعبة التى تشكل الفن الحقيقى وذواتنا المتحولة. وبالفعل، فلعبة غادامير هى الصدق وجوهر الفن الحقيقى[١٠٦].

والمسألة الثانية تتناول التراث التأويلى، فعند غادامير هناك ربط حميم لأصول التأويل بالاهتمام بكشف المعنى الصحيح للنصوص، فالتأويل مطلبه الكشف عن المعنى الحقيقى، سواء كان النص من التراث الدينى أو من الدنيوى. ولو أضيف نشاط التفسير القانونى إلى هذين التراثين، فحينئذ يمكن أن

نفهم كيف أن تأويل ما قبل الرومانتيكية قدّم في مصطلحات ثلاثية القوى: الفهم، والتفسير، والتطبيق. وبحث غادامير هاهنا أن التأويل متروك لمهمته الأساسية[١٠٧].

وبداية من شلايرماخر فإن التأويل أصبح مرتبطا باسترداد الحالات النفسية، وحتى عندما يكون بصائر عميقة في طبيعة الفهم، فإن تأويل القرن التاسع عشر ارتد الانشقاق الذاتى الموضوعى الذى أرشدت إليه مناهج التفكير. ولقد تم بلوغ نقطة العودة هنا بنقد هيدجر لظاهرية اديموند هوسرل. وفيما يتصل بالمسألة الأنطولوجية فإن هيدجر لا يبحث عن خلفية جذرية للفلسفة في حد ذاتها، على النحو الذى فعله هوسرل، أو تأسيس لعلوم الإنسان، كما هو الحال في مشروع دلتاى. إنه على الأحرى في انطولوجيته الأساسية أن كل الفكر مراجعة كلية للتأسيس الذاتى للتجربة، فلديه أن الوجود هو الزمان في ذاته، وهو بذلك يدخل التاريخية الأساسية في الفكر التأويلى، ويسمح للتاريخ بأن يصبح منتجا فعالا في الفهم أفضل من أن يكون عقبة أو عائق[١٠٨].

لقد انتقلت الهيرمينوطيقيا المعاصر من الطابع الأنطولوجى مع هيدجر إلى البعد اللغوى عند غادامير، وإن كان الفضل يعود إلى هيدجر في قراءة بنية الفهم وهيرمينوطيقيا الوجود في العالم، والتى سار على منوالها غادامير في إعادة قراءة التراث الغربى في حقوله الثلاثة: الفن، والتاريخ، واللغة، ولكن غادامير يذهب إلى أبعد من الطرح الأنطولوجى، عندما جعل من اللغة معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية، لأن التجربة لا تتبلور إلا في اللغة، بل هى لغة بامتياز لها الأساليب المتنوعة والطرق المختلفة في مقاربة عوالم ممكنة قابلة للتشكيل أو الابتكار، ولأن التجربة الإنسانية هى الحلبة الفكرية والعملية التى تجوبها الحقيقة، باعتبارها إعادة صناعة وتأويل[١٠٩].

ويدمج غادامير تاريخية هيدجر في الكائن في العالم Dasein في مناقشته إعادة صياغة الكلمات المتحيزة المثيرة للاستفزاز في بنية الفهم المكون سلفا عند هيدجر. واللاكائن الضرورى الذى يتكون من التصورات المسبقة والتحيز الذى يأتى إلى أى نص أو المواجهة مع آخر هو جهة أساسية في الفهم التأويلى. وعلى نحو لا يشبه النظرية التأويلية السابقة، فإن تاريخية المفسّر ليست حاجزاً أمام القدرة على المعرفة والفهم، فإن الفكر التأويلى الحقيقى يجب أن يأخذ في حسبانه تاريخيته، فالتأويل يكون صحيحاً فحسب عندما يبرهن على فعالية التاريخ داخل الفهم ذاته[١١٠].

ووفقاً لذلك يسميه غادامير التاريخ الفعال للتأويل، وبهذه الفكرة فإنه لا يؤسس نوعاً جديداً للمنهج يأخذ تأثيره وأثره في حسابه، بل إنه ينادى بنمط جديد للوعى: الوعى التاريخى الفعال الذى يمكن تمييزه بما يحدث بالفعل عندما نواجه وثائق من الماضى، إنها تشمل الموقف التأويلى الذى يتعذر اجتنابه الذى يحدث عند الدخول في حوار مع الماضى. وفى حد ذاته فإن هناك صلة حميمة للوعى التاريخى الفعال بفكرة غادامير في الأفق العقلى. وهو يصفه، من خلال النظرية الظاهراتية، ويحدد لا كينونتنا في العالم، إنه ليس بنية مغلقة أو مثبتة، بل إنه شيء يمكن له أن يتغير، وفعل الفهم هنا يتصور باعتباره اندماجاً للأفق العقلى الفردى للشخص مع الأفق العقلى التاريخى[١١١].

وتصنع الوظيفة الفعلية للتاريخ الحقيقة عبر عناصر الحوار والتفاهم وتلقى مستويات المعرفة والتصورات، كما أنه تردم كل مسافة وهمية بين الماضى والحاضر، وتستبعد كل منحى انفصامى يفصل معقولية الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه التى يحيا بها، ومن هنا تتكشف حقيقة التراث في

حفريات الذاكرة الإنسانية، عبر فاعلية الوظيفة التاريخية واللغوية والفنية، فكل وجود راهن هو وجود من أجل الحقيقة تحركه إرادة الفهم، ويحقق فاعليته ضرورة الحوار(١١٢).

إن فاعلية النشاط التاريخي عند غادامير بُعد أساسي في تاريخية فهم الذات، وتوجيه مستويات الوجود، والأمر يعتمد هنا على حركة الوعي الفردي في سياق تناهيه التاريخي، من خلال الاعتماد على قاعدتين:

الأولى، إيضاح الوضعية الوجودية الراهنة بأشكلة نمط العلاقة بالوجود كإمكان معرفي وكمون دلالي.

والثانية، الوعي بالتناهي التاريخي(١١٣).

ومن هنا تصبح العلاقة بالتراث لديه علاقة تطبيق قضايا ومسائل التراث على اللحظة الراهنة، وفق عقل نقدي ووعي تاريخي، والتطبيق هنا ليس إجراء لاحقاً على الفهم، وإنما الأمر هنا انصهار أو امتزاج آفاق الحقيقة المكتشفة في النص أو التراث والحقيقة المنتجة في الحاضر، فالفهم ترجمة للمعنى وتطبيقه على الوضعية الراهنة، وإيجاد أجوبة للمسائل وحلول للمشكلات، هذا الفهم الذي يدل أساساً على النشاط الفعلي للتاريخ، ويجعل البشر كائنات تاريخية، بقدر ما يصنعوا التاريخ بإرادة الفهم والتفاهم والحوار، الذي يعد صلب الفلسفة التأويلية عند غادامير(١١٤).

على أية حال فإن غادامير يميز بين نوعين من الفهم:

١. الفهم الجوهري الذي يتعلق بفهم محتوى الحقيقة التي تنكشف بقراءة النص.

٢. والفهم القصدي، وهو يتعلق بفهم مقاصد وأهداف المؤلف(١١٥).

ويوضح غادامير ما يقصده بالفهم الجوهري من خلال اللجوء إلى تجربة الفن، التي تتجلى فيها حقيقة الفهم، بوساطة المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها، فالأثر الفني يدخل في سياقه الاهتمامات الخاصة بالأفراد ليحتويها بحذافيرها، مثل استراتيجية اللعبة التي تستغرق المهتمين بها، وتنسج حولهم عالماً جديداً بمعزل عن انشغالاتهم اليومية(١١٦). فالأثر الفني يتمتع بقدرة التأثير في المتلقي من جهة أنه يخضعه لنظامه المعياري، ولكن من ناحية أخرى عندما يستغرق المتلقي في الأثر الفني، فإنه لا يقف منه موقف المتفرج أو المنفعل، لأن وجوده أمام هذا الأثر يكسب هذا الأثر حقيقة وجوده، وسلطته المعيارية(١١٧).

ويؤكد غادامير أنه لا يوجد منهج يضمن فهماً موضوعياً كاملاً لعمل المؤلف، بسبب أن القراء تتحكم فيهم انحرافات وجودهم التاريخي، وهذه الانحرافات أو التشويهات ليست موضوعاً بسيطاً في الزمان والمكان، وعلى الأحرى فيما وراء ذلك، مطمورة في اللغة، وجزء لا يتجزأ منها(١١٨).

وهنا ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة؛ إذ أن علاقة القارئ بالأثر الفني هي علاقته بالحقيقة، باعتبارها كشفاً، وهي حقيقة مرتبطة بالتجارب المعاشة والممارسة، فهي محايثة لمنطق التجارب والتصورات والمقاصد، وغير متعلقة بحقيقة متعالية عابرة للحظات التاريخية، ومن هنا فالصلة بين القارئ والعمل الفني هي تعبير عن علاقته بذاته، إذ أنه هنا يكون مثل المرآة التي يرى القارئ من خلالها واقعه، فالعلاقة هنا متصلة بآفاق المعنى الذي يستخلص منه فهم النص، والعلاقة بين هذا المعنى والوضع الحالي للقارئ، جدلية العلاقة التي تتأسس بين المعنى المنتَج والسياق المستهلك(١١٩).

ولم يفصل غادامير الحقيقة عن المنهج، لأن المنهج شرط ضروري لإدراك الحقيقة، ولكنه لم يجعل الحقيقة تابعة جملة وتفصيلاً للمنهج، إفلاتاً من دوغمائية العلموية، إن مفتاح التأويل أو المنهج ضروري لحل أقفال التراث المكنون (الحقيقة)، ولكن في تلك اللحظة التي ينكشف فيها هذا الكنز ويستهلك، يفقد هذا المفتاح قيمته الاستعمالية تاركاً للمفاتيح الأخرى دورها في حل الأقفال التي تناسبها[١٢٠].

وعلى أية حال فإن إشكالية التأويل تتمحور عنده في جدلية الحقيقة والمنهج، فغادامير ينتقل من الحقيقة إلى المنهج لتصبح علاقة التجربة التأويلية لديه، هي علاقة إيضاح وكشف، أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتصور والملازمة[١٢١].

ويكمن نشاط التأويل عنده في عامية اللغة كتواصل وحوار، وبالتالي مجاوزة التصور المعياري الذي يجعل منها مجرد لعبة العبارات، فكل حقيقة لغوية أو تاريخية تتقيد بالسياق والاستعمال، وقوام الحوار هو السؤال بمعنى التبادل والتحول، إن السؤال محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها، واللغة هي فضاء التواصل والحوار غير المكتمل بين الحاضر والماضي، وبين الذات والآخر، وفق إيقاع المنطوق الداخلي، إن التواصل هنا يحدث عبر اللغة التي لم تقل بعد ، ولن تقول أبداً كل ما تريده أو ما أرادت قوله والتعبير عنه، وعالمية التجربة التأويلية هي إنتاج الحقيقة في عالم التأويل[١٢٢].

وهنا لكي يتحقق الفهم لدى غادامير لا بد لديه من الافتراض المسبق، وما قبل الفهم هنا يعد عنصراً فعالاً في الفهم والتفسير، فقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص في سياق خاص وضمن منظور معين، تعبر عن التدفق الانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع، وهذا الافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق لغوي تاريخي خاص، فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقر يؤطره عامل اللغة والتاريخ، ليس باعتباره عائقاً ابستمولوجياً، وإنما كتوجيه منهجي ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في فهم موضوعاته[١٢٣].

والفهم هنا يستدعي مبدأ التناهي في فهم الحقيقة: هو أن كل لسان معبر وعقل مدبر وعصر مفكر يكشف عن حدوده وتناهيه، مما يجعل العقل التأويلي يكمل وينحو منحى العقل النقدي[١٢٤].

ويعتبر منطق الافتراض المسبق في فلسفة التأويل عند غادامير على ان " ما قبل النص" هناك نص آخر قبلي، وقبل الفهم هناك فهم آخر " قبلي"، وقبل التأويل هناك تأويل آخر " قبلي"، وهذه التأسيسات القبلية تنظر إلى المواضيع التي يقصدها الوعي، والنصوص التي يقرها المؤول على أنها ليست نصوصاً مستقلة أو مواضيع مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر، وأخرى تأسست في الماضي، ومن هنا ينخرط التراث بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، وهنا تصبح كل قراءة لنص هي قراءة وتأويل للتراث، مادام هذا النص نسيج علاقات تأويلية وخطابية تشكلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته، فالنص يتخذ صورة وعاء يحتوي على تأويلات وتصورات وخطابات ومناهج سابقة، كما يحتوي على افتراضاتنا الخاصة وتأويلاتنا الراهنة[١٢٥].

ومن هذا التأويل القبلي أو المسبق، يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

١. انفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي.

٢. العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.

٣. ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة، والقراءة أو الفهم أو التأويل الراهن هى آفاق منصهرة أو عوالم متداخلة.

٤. ما قبل النص، والمتضمن أيضاً في النص، ينصهر مع النص في أفق أو سياق متبدل متغير[١٢٦].

أ. النسبية وتاريخية الفهم التأويلى عند غادامير:

ثمة طريقان لتفسير مفهوم التاريخية على أساس أنها شرط الفهم في العلوم الإنسانية، فتاريخية الفهم تعنى تلك الشروط والاهتمامات التى يبدأ منها أى بحث تاريخى، أو تشير إلى تلك الشروط التى تثر على مادة العلوم التاريخية. والأمر الأول، يركز على مشكلة المنهج في العلوم الاجتماعية، بينما يتصل الثانى بالوضع المعرفى للمعرفة في العلوم الإنسانية. وفى الحقيقة فإن النظريات المعرفية تحاول أن تتناول معرفة التاريخ، من خلال الوصول إلى مشكلة النسبية في أشكال مختلفة، والمسائل المتصلة بالنسبية كلها يمكن أن ترجع كلها في آخر الأمر إلى ذلك المذهب المعرفى المتصل بإمكانية المعرفة الإنسانية؛ أولاً فيما يتصل بمسألة إمكانية تأسيس مبادئ معرفية للمعرفة البشرية على أساس تام. وثانياً، المشكلة العامة المتصلة بطبيعة المعرفة التاريخية من جهة حدودها وشرعيتها، والحل المطلوب للمعرفة التاريخية من داخل التاريخ أو من خارجه[١٢٧].

وهنا تضحى التاريخية قابلة للحياة أو النمو، عندما تكون مشروعية المعرفة التاريخية مدروسة تجاه العملية التاريخية ذاتها فيها وبدونها. وهنا تظهر مشكلة النسبية على أساس أنها مشكلة مركزية داخل التأويل الفلسفى، بسبب تأكيد غادامير على تاريخية الفهم، وهو مبدأ معرفى يتصل بعلاقة الإنسان بعالمه الذى تسبقه مسألة أساس المعرفة الإنسانية، إذ يقرر غادامير أن نظريته بما تستند إليه من قول بتاريخية الخبرة والحياة، يمكن أن تقدم حلاً لمسألة النسبية التى تنشأ عندما تتعامل العلوم الإنسانية مع مسألة التاريخية. ولقد نسب النقد إلى غادامير القول بشكل من أشكال النسبية، وذلك من خلال الدور المركزى لفكرة التاريخية عنده، على أساس أن تاريخية الفهم جزء أساسى في فكر غادامير[١٢٨].

لقد قدم غادامير التأويل الفلسفى على أساس أنه محاولة التعامل مع مشكلة الفهم في العلوم الإنسانية في مقابل خلفية تطور نظرية البحث العلمى، ونشأة التاريخية في القرن التاسع عشر. ومن أجل تحديد مدى نجاح غادامير في التغلب على معضلة التاريخية، عبر التحول من المنهجية التأويلية إلى التأويلات التاريخية، فلابد من الإشارة الموجزة إلى حججه في مواجهة التاريخية، ووصف المفاهيم الأساسية التى طورها في فلسفته التأويلية لهذا الغرض، مما يستدعى فحص بعض المسائل النقدية التى أثارها غادامير، والاعتراض عليها. إن تأويل غادامير يتعامل مع مسألة النسبية في حقل العلوم الإنسانية، كما أنه يتناولها باعتبارها مشكلة التاريخية[١٢٩].

وأحد هذه الحركات الفلسفية المهمة التى أشار إليها غادامير تمثلت في فناء المقاربة الجدلية للتاريخ، وحلول المنهج التاريخى بدلاً منها. كذلك فإن إحياء نقد كيركجارد للجدل الهيجلى ونقد نيتشه للنزعة التاريخية كانا من بين المصادر التى حددت أدلة غادامير في مواجهة التاريخية والنسبية. ومع ذلك فإن غادامير تبنى مفهوم الاستمرارية الأخلاقية للحياة من كيركجارد، في مواجهة النتائج العدمية التى أخذها نيتشه من حقيقة التغير التاريخى، ومن المعروف أن النزعة التاريخية قد اقتربت من نتائجها الطبيعية عند نيشته عندما قرر أنه لا توجد حقائق، ولكن تفسيرات فحسب تفرض على التاريخ، وأن التفسيرات الذاتية ترتكز على التاريخ[١٣٠].

وعلى أية حال فقد اقترح غادامير التأويل التاريخى لمقاومة فكرة أن المعرفة التاريخية، مثل المعرفة العلمية، مجردة من صلات المؤرخين الحاضرة، وقد ارتأى غادامير أن المفهوم المثالى للتجرد التأملى من موضوع المعرفة، والاستخدام المنهجى للتفكير في الدراسة التاريخية، يسلب الماضى معنى الحاضر، وضد هذا المعنى المسلوب، فإن غادامير يبحث عم مصدر الاستمرارية التاريخية، لا يمكن له أن يرتكز على الوعى الفردى، ونقده للتاريخية يتصل بالموضوعية الشكلية التاريخية التى تحاول تجاوز التغيرات التاريخية، عبر فكرة أن البحث التاريخى، يجب أن يكون مجرداً من الاهتمامات الحاضرة والمنظورة، من اجل الوصول إلى معرفة موضوعية بالماضى، إن أفق الحاضر لا يجب أن يكون مستلزما ضمنيا لتاريخيته، ومع ذلك فإن المثال المنهجى للموضوعية يتكون في الاعتماد بأن معنى الماضى يمكن جعله موضوعيا في آفاقه لهذا الغرض. إن التاريخية يمكن لها فحسب أن تدرك أن مرحلة الماضى بالتعليق المقت لتحيزاته المتجذرة في الحاضر(١٣١).

إن غادامير يقف على نحو مباشر ليس فحسب في مواجهة التاريخية ولكن أيضا التاريخية الراديكالية في العدمية التاريخية التى تعارض الفكر التاريخى المتناقض ضد عفوية الحاضر. إن مفهوم الفهم عند غادامير باعتباره مكونا من حركة أو واقعة بين ما قبل الفهم وحدس الكمال الذى يتعامل مع التناقض بين الماضى والحاضر. وعند هذه النقطة يمكن أن تدخل مفاهيم غادامير التى طورها من أجل أن يفسر وضعيا شكل الهيرمينوطيقا التاريخية التى حاول أن يتجنب بها الوقوع في النسبية التاريخية والعدمية (١٣٢).

لقد أخذ غادامير على عاتقه توضيح السمة التاريخية المميزة للفهم التأويلى من أجل أن يتغلب على خداع التاريخية والمفهوم الأحادى الجانب للمنهج العلمى. إن الهيرمينوطيقا التاريخية، كما يرى، تأخذ صلاحية استمرارها التاريخى عبر الواسطة اللغوية التراثية(١٣٣).

ويشيد غادامير تاريخية الفهم بالنسبة إلى مبدأ الهيرمينوطيقا، والمفهوم التراثى للدائرة التأويلية لا يشير فحسب إلى العلاقة الشكلية للنص بكامله مع اجزائه أو العلاقة بين الاحداث التاريخية المخصوصة بالنسبة إلى المحتوى التاريخى، ولكن على الأحرى يشمل العلاقة الإنسانية بالنسبة إلى محتويات التراث واللغة، ومبدأ تاريخية الفهم يوضح العلاقة المتبادلة بين الفهم والتراث(١٣٤).

وهذا بدوره يدى بنا إلى تناول مفهوم التأويل عند غادامير في صلته بمبدأ التاريخية أو ما يعرف بتاريخية الفهم.

وهناك مفهومان معقدان مركزيان في فلسفة التأويل: الفهم الذى يحل محل المفهوم المعرفى للإدراك الخالص والخبرة الخالصة، وتاريخية الفكر تشير إلى معرفة ما هو معروف. والصرامة التأويلية لهذا المفهوم، تضع في حسبانها أن الفهم أكثر من وصف مناسب للهيرمينوطيقا التاريخية التى تحاول أن تقرب المسافة بين الموضوع والذات في بحث العلوم الإنسانية. وتشير التاريخية ليس فحسب إلى الطبيعة المحددة والنهائية للفهم الإنسانى، ولكن أيضاً اعتماد معرفته على شروط معطاة سلفاً. ووفقاً لما يقرره غادامير فإنه بسبب أن دائرية الفهم تنبع من الوجود الإنسانى المؤقت، فإن دائرة التأويل لا تمثل تقريباً مشكلة معرفية، ولكن على الأحرى تملك دلالة إيجابية أنطولوجية(١٣٥).

ولعل من أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الفلسفة التأويلية مفهوم التراث ومفهوم التحيزات، وإدراك

سلطة التراث فوق الفهم الفردى للماضى، ولكل وصف لشروط الفهم التأويلى، ويدخل غادامير هذين المفهومين تحت موضوع تاريخية الفهم، باعتبار أن ذلك أصلاً هيرمينوطيقيا، ولقد حُملت هذه المفاهيم بمعانى ضمنية سلبية في مناقشة المنهج العلمى، ولقد كان له قصد جدلى في محاولته استرجاعهم من معانيهم السلبية الإضافية. وعلى الرغم من أنه لم يكن متناسقاً مع نفسه فيما يتصل بتمييزه بين التحيزات المقولة لتكوين فهم مسبق، يتصل بموضوع التفسير. وبين المفاهيم المسبقة والمعانى التى تأتى من اللغة التى تستعمل فيما يتصل بمحتوى الفهم[١٣٦].

أيضاً فإن مفهوم التراث مصدر آخر من مصادر التشوش والارتباك في الجدل التأويلى عند غادامير، فالتراث به غموض في دلالته على البحث التراثى في مجال مخصوص، بالإضافة إلى المحتويات المدركة للتحول التاريخى للتراث الحى، فالتراث يمثل كل من الإدراك الصافى والعملية التاريخية بتمامها في عصر مخصوص. وفى تناول مفهوم التراث يدمج غادامير التمييز بين المصادر التاريخية، على أساس أنها موضوع للدراسة التاريخية. وبقية الماضى باعتبار ذلك مواد التفسير التاريخى في الحاضر. وعلاقة الإنسان بالتراث لا يمكن أن تأخذ شكل الطاعة العمياء، وبالتالى فلابد من وجود الشك على نحو مستمر، وإنه لمن الممكن هنا الارتكاز على قبول سلطة الذين يعتمدون على نحو قانونى على المعرفة والإقرار[١٣٧].

أيضاً فإن تاريخية الفهم عند غادامير ترتبط بما يعرف لديه من فعالية التاريخ، وانصهار الأفق التاريخية. ولقد قرر أن الأساس التأويلى للتاريخية يثر على الوعى باعتباره مصححاً لشكل الوعى التاريخى الذى يضع التاريخية والوضعية في الدراسات التاريخية. إن مفهوم انصهار الآفاق يشير إلى إدراك العلاقة المتبادلة بين فهم النصوص والتاريخ، وظرفية ومحدودية الفهم ومشروطيته. ويوصف انصهار الآفاق على أنه مكون للاستمرارية التاريخية في عملية فهم النصوص، ودمج الحاضر والماضى في آفاق واسعة تشمل كليهما. إن نهائية وتاريخية الفهم تمنع من تجاوز كل ما تمت صياغته في كل محاولة تجديدية لفهم محتوى النص، ومن هذا المفهوم أيضاً يشير إلى الاختلاف بين التأويل الرومانتيكى باعتباره منهج إعادة بناء، وبين التأويل الفلسفى الذى يتناول تكامل الماضى والحاضر في خبرة التأويل[١٣٨].

إن التأويل الفلسفى باعتباره نظرية في الفهم يبتعد بذاته عن المناهج المهتمة بالتفسير النصى، بالإضافة كذلك إلى الابتعاد عن مناهج البحث الخاصة بالعلوم. وعلى أية حال فإن غادامير غالبا ما يختار أمثلته من تفسيرات النصوص والنقد الناشئ من الانشغال بمسألة المنهج في العلوم الإنسانية أوجد موقفا يقلص الوثاقة الإنسانية بنتائجها[١٣٩].

وعلى نحو أبعد فإن غادامير لم يتردد في تحديد معيار داخلى مؤكد للتصحيح في تفسير النص، مثل ملائمة الفهم لموضوعه، أيضا فقد اقترح على نحو مقت أن البعد التركيبى واللغوى يمكن تناوله باعتباره معيارا موضوعيا لتفسير النص أو العمل الفنى، وبالتالى فإن الفهم التأويلى لا يمكن أن يكون خطة مدروسة مثل بناء المعنى المماثل ذاته للنص أو العمل الفنى، ولكن على الأحرى استمرار للحوار. والحوار باعتباره نموذجا للفهم التأويلى توسط المعنى، ومفهومه للخبرة باعتباره عملية مفتوحة تمهد السبيل لفكرة أن المعنى لا يمكن أن يجدد بمقاربة لمنظور القضية المنطقية، ولكن على الأحرى عبر منطق السؤال والجواب، وباكتشاف السؤال الذى يقدم النص له إجابة، فحينئذ نسأل أنفسنا في مواجهة الحقيقة التى يدعيها النص، إن اختبار ما قبل الفهم وما قبل الحكم شرطان للفهم يأخذان مكانهما في هذه المواجهة[١٤٠].

وينقد غادامير مقاربة التأويل على أساس أنه نظرية في التفسير ومنهج للعلم التاريخي يهدف إلى تقديم حل لمشكلات التاريخية في العوم الإنسانية، ويحاول أن يدعم حجته بنقد الافتراض المعرفي المهتم بالخبرة العلمية والتحكم المنهجي لعمليات الفهم في الإنسانيات، وأدلته ضد الاستخدامات الأحادية للمنهج العلمي وحدود مفاهيم الخبرة العلمية عنوان للموضوعات الأساسية في الجدل في التأويل الفلسفي(١٤١).

وعلى أية حال فإن غادامير لم ينقد فحسب استخدام معيار الموضوعية والسمات المحددة للمنهج العلمي في التفسير، بل وصف خبرة العلوم الإنسانية على أساس أنها عملية إضافية، ولقد كان مترددا إلى حد بعيد في مسألة موضوعية الفهم في العلوم الإنسانية. ومن ناحية فلقد أكد على أن المنهج ومثالية الموضوعية هما فحسب ذات صلة وثيقة بتحديد البنية الشكلية وظروف النص والمصادر التاريخية. ومن ناحية ثانية يصر على أن خبرة الحقيقة في العلوم الإنسانية تتجاوز الحدود المنهجية للعلوم، ويؤكد على توسط طبيعة الفهم في البنى الأساسية للخبرة ذاتها، كما أنه يدافع عن انفتاح الخبرة، وأن طبيعة الخبرة لا يمكن أن تشرح على أساس أنها ترسيخ نظري على موضوعاته (١٤٢).

ويقدم غادامير في القسمين الأولين من كتابه: الحقيقة والمنهج مشكلة التأويل عبر نقد الوعي التاريخي الوعي الجمالي والتاريخي، تلك النظريات التي تدور حول المعرفة التاريخية والجمالي في مقاربة الأعمال الفنية ومعنى التاريخ بمصطلحات المذاهب التاريخية الغريبة والعبقرية الفنية الفردية التي أوجدت العمل الفني وأولئك الذين يقومون بتفسيره في الحاضر، ومن نقد الرومانتيكية والمفهوم المثالي للاستيطيقا والفهم التاريخي يخلص غادامير إلى نتيجة أن مفهوم اللغة باعتبارها وسيطا كونيا للوسيط التاريخي يجب أن يحل محل المقاربة الامبريقية والمثالية(١٤٣).

ولذا فبناء على الفحص النقدي لمشكلة المعرفة التاريخية، يطور غادامير بحثه في أن التاريخية والسمة اللغوية للفهم هما معا لهما بنية انطولوجية في خبرتنا بالعالم. والتأويل الفلسفي ينشأ لديه اعتراضان لهما صلة وثيقة بالمثال العلمي الطبيعي للموضوعية والمعيار المنهجي للعلوم الإنسانية. إن الفهم في العلوم الإنسانية يتحقق ليس من التحرر والموضع البعيد، ولكن ينشأ من اهتمامات الحياة الحالية، والتحيزات والتراث كل ذلك يحدد موضوع التفسير وموضوع البحثي. إنه ليس فحسب أن التفسير لابد أن يكون مرشدا بالفهم المسبق، وكذلك فإن موضوعية النتائج لا يمكن أن تقاس بمعيار المنهج وفقا لنموذج العلوم الطبيعية(١٤٤).

وعلى أية حال فتحت نموذج الموضوعية المتصل بالمنهج العلمي، فإن المفسر مطالب بأن يتخلى عن كل التحيزات، واستخدام نموذج الموضوعية في العلوم الطبيعية، الذي دافع غادامير بستر الطبيعة الحقيقية لموضوع العلوم الإنسانية التي مجالها الحياة الإنسانية(١٤٥).

ويدرك غادامير أن الفهم التاريخي يأخذ مكانه فحسب من منظور الحاضر، وينكر إمكانية الدخول إلى التاريخ والنصوص التاريخية عبر الإرجاء الكامل للتحيزات واهتمامات الحاضر. وينكر، ثانيا، أن يكون المعنى النصي محتوى بنفسه سواء أكان ذلك قول بأن المعنى هو ما يقصده المؤلف أو بمعنى أن المعنى جزء من الظروف التاريخية، ويقبل مسألة أن تكوين المعنى وثيق الصلة بموضوعه عندما يصبح من العسير فهم النص، وهنا يجب فحسب التماس الظروف الحقيقية لتتمة فهمها (١٤٦).

ويتصل موضوع التفسير بالتراث الثقافي والتاريخي الذي يتناوله، لأن كل بحث تاريخي يسس أسئلة

واهتمامات الحاضر، والتفسير لا يتطلب من الشخص أن يتخلى عن أفقه، ولكنه يتضمن تكامل أفق الماضي مع أفق الحاضر، لأن النص التاريخي لا يستقبل معزولا، ولكن في داخل استمرارية التاريخ الذي استخدمه، وبعبارة أخرى التاريخ الفعال للنص. ويهاجم غادامير العديد من النظريات المهتمة بمعنى النصوص، والنظرية الأولى التي يهاجمها المنهج النفسي الذي يرتكز على افتراض أن موضوع التفسير هو المعنى الذي يقصده المؤلف. والنظرية الثانية التي يهاجمها هي المنهج التاريخي الذي يرتكز على أن معنى النص ينبغي أن يحدد بإعادة بناء الظروف التاريخية التي أسس فيها النص. والثالثة النظرية البنيوية التي ترى أن معنى النص يمثل بالوحدة التركيبية للنص. يتطلب المنهجان الأوليان من المفسر أن يتبع بتوفير اجراءات إعادة بناء قصد المؤلف أو العمليات الذهنية النفسية أو إعادة بناء المعنى على النحو الذي يظهر به في الظروف التاريخية المباشرة التي دخل فيها النص إلى الوجود باعتباره استجابة من المؤلف لموقفه التاريخي، بينما يتطلب الآخر إعادة بناء إدراك النص بقارئه التاريخي الأصلي. إن التأويل بمعنى الفهم في العلوم الإنسانية، يحدد ليس فحسب بالبعد التاريخي المؤقت لموضوعات الدراسة، ولكن أيضا بالموقف التاريخي للتفسير. وبعبارة أخرى فإن الهيرمينوطيقيا التاريخية ثنائية. والاهتمام بالفهم ليس فحسب اهتماما بالمعنى من ناحية البعد التاريخي، ولكنه أيضا التحول التاريخي لهذا الفهم، بعبارة أخرى كيف يمكن أن يستقبل في المستقبل[١٤٧].

إن التأويل يتناول تفسير النصوص بالإضافة إلى بحث الطبيعة التفسيرية للفهم الذاتي الإنساني باعتباره أسلوب الوجود. وممارسة التفسير النصي يمد بحالة نموذجية كاشفة عن البنية الأنطولوجية للفهم، وبهذا المعنى فإن البحث في تاريخية الفهم يتميز عن الدراسة التاريخية التي تحاول أن تفهم الخطاب الإمبريقي للتاريخ[١٤٨].

وعند غادامير فإن علاقة الإنسان بالتاريخ لا يمكن أن تكون محددة على أساس التمييز الذاتي الموضوعي، لأن التاريخية باعتبارها أساس هذا التمييز سابقة على إدراكنا العلاقة بالتاريخ، ولا يمكن أن تؤسس هذه العلاقة على أساس التعاقب المؤقت أو العلاقة السببية. إن الفهم مشروط بالتاريخ، على أساس أن حقيقة التاريخ مشروطة بفهمنا له. إن التاريخ عملية تدرجية تكونها التفسيرات الإنسانية والفهم له، وإن فهم التاريخ وسيط بالتراث الموروث الذي يعيشه المفسر[١٤٩].

وعندما يتحدث غادامير عن التراث، فإنه لا تستهويه بديهية أن كل الوجود الإنساني متصل بالتراث، وعلى الأحرى فإنه يعني أن التراث ليس شيئا يمكن موضعته داخل الوعي الفردي، ولكن ينتشر باستمرار عبر اللغة، وبالتالي يستغرق الجماعة إن الاستمرارية التاريخية والمعنى الذي يشمل هذه الاستمرارية ليسا مجريين بالوعي الفردي الشخصي، ولكن لهما مغزى اجتماعي. ومطلب التأويل الفلسفي كشف كيفية أن المعنى المقصود بوساطة المؤلف أو المعنى المفهوم بوساطة المفسر اكتسابه لدلالته التاريخية[١٥٠].

ووفقا لغادامير فإن الخبرة التأويلية كونية، وتعكس كونية نشاط الشئ في ذاته، وتنبئ إشارات لغة المعنى للبنية الكونية الأنطولوجية، وتقريبا الطبيعة الأساسية لكل شئ تجاه الفهم الذي يمكن أن يكون مباشرا، وبالاعتماد على كونية العلاقة بين اللغة والحقيقة، والتي تخذ بمعنى أن التأويل الفلسفي يجب أن يكون ملائما لكل مناطق المعرفة. وباستخدام هذه المبادئ في نظرية غادامير فإن التأويل الفلسفي يبدو أنه يواجه إكراهات وتقييدات بوساطة نقاده[١٥١]، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلي:

ب. تقييدات التأويل الفلسفي وإكراهاته:

إن النقاد يقررون إذا ما كانت كونية التأويل مقبولة، فإنه يجب أن تثبت من أجل أن تكون ملائمة لكل حقول المعرفة، وهذا يستدعى بدوره مسألة كبرى أخرى: هل التأويل الفلسفى مهتم بظروف الفهم المحدودة بالنسبة للإنسانيات فحسب أو هل يستخدم كذلك المعرفة بالعلوم الطبيعية؛ وحتى لو حدثت هذه الموافقة على هذا الأمر، فإن النماذج المعمول بها في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية مختلفة، ويكد النقد على أن الطبيعة المحددة للمعرفة وخبرة الصدق في العلوم الإنسانية يجب أن تحقق عن طريق التجربة، ويقرر النقاد أيضا لو أن الشكل المختلف للموضوعية والمفهوم المختلف للصدق ينبع من مبدأ التاريخية، فإنه يجب أن يكون متوافقا مع فكرة الموضوعية[١٥٢].

ويقبل غادامير الموقف الثنائى الذى تظل فيها مشكلات التأويل مختلفة على المستوى المنهجى أو المعرفى عن المستوى الأنطولوجى الذى نتناوله الهيرمينوطيقيا الفلسفية، أو الموقف الذى تمثله الهيرمينوطيقيا الفلسفية في مرحلتها المتأخرة ذلك الموقف الذى تغلب على مراحلها الأولى بسبب مستواها العالى في التفكير والتأمل. وهناك في نصوص غادامير من الأدلة ما يعضد هاتين الوجهتين. فلقد أقر بصحة الموضوعية في البحث العلمى، ولكنه نقد أيضا المنهجية في العلوم الإنسانية: إنه يحاول - كما يقرر - التوسط بين الفلسفة والعلم، وهذا يتطلب بالضرورة تجاوز الأفق المحددة للنظرية العلمية ومنهجيتها، ولكن هل يمكن له أن يقف ضد المقاربة الفلسفية التى لا تكز على البحث العلمى باعتباره غاية في ذاته، ولكن على الأحرى تنظير حدود العلم وشروطه داخل الحياة الإنسانية كلها[١٥٣]؟

إن نقطة الجدل الأساسية هنا تتصل بمسألة ما إذا كان غادامير يرفض أن يحدد قدرة التأويل على البحث في المنهجية في العلوم الإنسانية، ولقد ارتأى أن التأويل دراسة ظاهرة الفهم والتفسير الصحيح لما يفهم. والغموض في موقف غادامير في العلاقة بين المنهج والفهم في الإنسانيات يرشد إلى الجدل النقدى إلى مبدأ تاريخية الفهم في سياق نظرية التأويل المعروضة في "الحقيقة والمنهج[١٥٤]".

ووفقا لبعض النقاد فإن نظرية غادامير تواجه مشكلة النسبية عادما تُرى أنها نماذج يعوزها الموضوعية، وبالإضافة إلى ذلك من منظور الشروط والظروف التاريخية لنظرية التأويل ذاتها. ومن حقيقة أن غادامير يوسع المفهوم الصورى للدائرة التأويلية لتشمل علاقة الإنسان بالعالم التاريخى والطبيعى. وهذا ليس مبررا من وجهة نظر نقاده، فوفقا لهم أن البحث التاريخى يمثل المشروطية الإنسانية بالتراث والثقافة والتاريخ واللغة والمؤسسات الاجتماعية وقيم المجتمع وما إلى ذلك، وباستحضار التراث والتحيزات إلى منافساته، فإن غادامير على ما يعتقد أعطى الأولية للتراث والماضى[١٥٥].

أيضا فإن نظرية غادامير تنقد من خلال وجهة نظر أن التاريخ وسيط في كل النشاطات العملية والمدركة للإنسانية التى لها دورها، بالإضافة إلى معيارية التقييم والحكم لكل ما تدعيه المعرفة، ومثل هذه النظرة للتاريخ ينسب إلى نظرية غادامير شكلا مؤكدا للنسبية. ولو أن النسبية ذاتها تفهم على أنها نقص في المعيار المقت للمشروعية والصدق، فإن معنى كل مطالب المشروعية مشروطة في العملية التاريخية للحياة[١٥٦].

ووفقا لوجهة نظر عدد من النقاد مثل بتى Betti وهيرش Hirsch، وهابيرماس Hebermas، وأبيل Apel، فإن التأكيد على مبدأ تاريخية الفهم يقوض غادامير المفهوم التراثى للموضوعية، بمعنى

إمكانية تأسي معايير للتفسير النص المشروع والصحيح، أيضا لدى بعض النقاد إن إنكار موضوعية التفسير النصى يبلغ إلى إنكار الموضوعية في حد ذاتها. والذين يقرأون التأويل عند غادامير باعتباره معارضا قويا للموضوعية يتهمونه بأنه مستمد من البحث الحيوى للتاريخية غير القابلة للنسبية والنتائج التاريخية، كما أنهم يقررون أنه من خلال توسيع النقد بأن نموذج الموضوعية في العلوم الإنسانية بالنسبة لحد حجته ضد الموضوعية على جهة العموم، ومن هنا فإن غادامير قد وقع في النسبية التاريخية وبافتراض أن غادامير لم يقدم أى معيار للموضوعية ومشروعية الفهم، فإن نظرية غادامير وقعت في الذاتية والتاريخية النسبية وبافتراض أن غادامير لم يقدم أى معيار للموضوعية ومشروعية الفهم، فإن نظرية غادامير وقعت في الذاتية والتاريخية النسبية(١٥٧) .

إن هذه الأوجه من النقد تركز على أن تاريخية الفهم وكونية الخبرة التأويلية لا يمكن لا يمكن لهما أن ينسجما، وتقرر أن نظرية التأويل عند غادامير قد فشلت في تقديم معيار للموضوعية ومشروعية التفسير في العلوم الإنسانية. والجدل بين غادامير ونقاده متشابك في ثلاث أمور مترابطة تحددها طبيعة ومجال التأويلات المعاصرة، ومركز هذه المناقشات موضوع تاريخية الفهم(١٥٨).

والحجة الأولى، أن تاريخية الفهم تشير إلى أنه لا يمكن الحكم عليها في مواجهة المعيار المتاح في الحاضر، وتلك الحجة سمة البحث التاريخي. ويتبنى غادامير عكس هذه الوجهة بالإشارة إلى أن تاريخية الفهم مكونة للاستمرارية والعلاقة بين الحاضر والماضى. والعديد من الشارحين ينسبون موضوع التاريخية إلى تأويلية غادامير والدفاع عن هذه الوجهة من النظر فيما يتصل بتاريخية الفهم سوف تمنع من الحصول على المداخل التكوينية للماضى، فوفقا لهذه الوجهة، لا يكون لدينا مدخل إلى الماضى، لأن فهم الماضى ينشأ من التحيزات المتعلقة بالموقف التاريخى الحاضر(١٥٩).

إن النسبة التاريخية تستلزم فكرة أنه لا توجد دراسة تاريخية تمكننا من الإمساك بمعنى الماضى وإدراكه، إن فهمنا للتاريخ دائما نسبى بالنسبة للظروف التى تخضع لها أحداث الماضى وتأخذ مكانها فيها، ومعنى هذه الأحداث يفهم فحسب بالإشارة إلى العمليات التاريخية المؤكدة التى تتغير باستمرار، وعلى الرغم من أن حقيقة كل عمل تاريخى محدودة بالظروف السيكولوجية الفردية والاجتماعية وهى غير قابلة للمناقشة، فإن النسبية التاريخية تدعى أن معنى العمل التاريخى، أى مشروعيته، يمكن أن تفهم فحسب بالإشارة إلى محتوياتها بالنسبة للظروف التاريخية وعلى هذا النمط فإن التمسك بالنسبية من أجل فهم التاريخ لابد له أن نفهم النص بالبحث فيما يقوله فقط في ضوء لم قيل في أسلوب مؤكد. والمسألة معروفة باعتبارها مسألة تكوين وقيمة المعنى التاريخى، وبإعطاء الأولية لمسألة التاريخية النسبية الأساسية فإن هذا يسلم بنفسه إلى ما يسمى بالمغالطة الأصلية (١٦٠).

وتهتم الحجة الثانية بمسألة ما إذا كان مبدأ التاريخية يحيل إلى وضع المفسر والمؤرخ اهتماماتهما في اختيار المادة التاريخية، وما لاحظ موريس ماندليوم Maurie Mandelbaum أن منبع النسبية موجود في التفسير مكانه في حقيقة مسلم بها، هى أن المؤرخ يختار ويحلل مواده. ولو أن الاهتمام الحالى في الموضوع التاريخى أخذ باعتباره بعدا واحدا من منظورات متعددة لنفس الموضوع، فهما هنا يظهر أن المفسر قد أرشد بهذا الاهتمام وبالموقف التاريخى الذى يقود دراسته لفهم الموضوع وفقا لمنظور معين يرى أنه أفضل من منظور آخر. وينشأ اختلاف التأويلات وصراعاتها، بسبب الاختلاف في وجهة النظر

المحددة، وإمكانية التحكيم بين التفسيرات الصحيحة والغير صحيحة، لا يمكن تقريرها دون معيار ملائم(١٦١).

والمسألة الثالثة في الجدل النقدى تهتم بتحديد الموضوعات بالعملية التاريخية ذاتها، وهى تقرر أن موضوعات الدراسة التاريخية هى تفاعل وتبنى العمليات الأساسية للتغير التاريخى. والتاريخية هنا تقتضى ضمنا النظرية التأويلية، وفقا لحجة النقاد، في علاقتها بمبدأ التاريخية مشيرة فحسب إلى انفصال عناصر التغير داخل بنية عملية تطور التاريخ الكلية. وبدلا من قبول عناصر التغيير باعتبارها أسسا للفهم، كما يقررون، فإن غادامير يجب أن يسلم على نحو ضرورى أنه ما بين الذاتى والتاريخى، ومع ذلك فإن النموذج المعيارى وفقاً للمعرفة التاريخية يمكن أن يكون محكماً. إنه لمن الضرورى كما يؤكدون التمييز بين العناصر التاريخية المتغيرة، والعناصر التى يجب ان تتغير على نحو مباشر(١٦٢).

إن التمييز الذى وضعه دلتاى بين الأنظمة الاجتماعية والثقافية على أساس وجود شكلين للآثار التاريخية على ما هو فردى، يمكن أن نجده لدى غادامير في وصفه آثار الوعى التاريخى، وبينما تكون المشاركة في الأنظمة الثقافية التى تتكون من الأدب والتاريخ وغيرهما حرة، فإن النظم الاجتماعية تتطلب وتُدخل مشاركة ضرورية وقوية. ونجد لدى غادامير تحليلاً لأشكال المشاركة التى تكون حرة في الحياة التاريخية، كما نجد له توضيحاً لمفهوم الشخص المثقف الذى يمكن له أن يظهر من الفردية إلى كونية الروح الموضوعية لثقافة المجتمع، وهذا يعكس هذه الحرية، ومع ذلك فهو تنظيم ذاتى للمشاركة فيما بين الأبعاد الذاتية للحياة الاجتماعية(١٦٣).

إن التمييز بين الأبعاد الحرة والإلزامية للحياة الثقافية يظهر أنه ينهار، بسبب غموض حجة غادامير المتصلة بالتحيز والسلطة باعتبارها مصادر ممكنة للفهم في العلوم الإنسانية، ولو أن غادامير أشار إلى أن المشاركة في التراث في شكل الأدب والتاريخ حرة، واعتبر أن سلطة التراث فوق النتائج الفردية من الاختيار المقبول الحر، وهناك لا تناقض متضمن هاهنا، ولكن غادامير يتحدث عن التراث بمعنى المؤسسات والبنى الاجتماعية والعادات، والتي اعتبرت في التأويل الرومانتيكى، وبصفة خاصة في كتابات دلتاى باعتبارها أنظمة اجتماعية إلزامية(١٦٤).

والذين يعتقدون أن غادامير مشوش في التمييز بين المشاركة الاختيارية والإلزامية في الحياة الثقافية، فها هنا يلاحظ أن غادامير قد أصبح عرضة لأن يثقل بالذاتية والتراثية، ومن بين هؤلاء من يقرر أن الفلسفة التأويلية تعزز بالفعل حالة النسبة الوثيقة الصلة بالخطاب الاجتماعي باللجوء إلى نموذج المجتمع الأخلاقي(١٦٥).

لذلك فإن كل النقاد ينسبون إليه نقص معايير المشروعية ونقد التفسيرات والحكم بين التفسيرات المتناقضة، ويعترضون على غادامير في مسألة دور التحيز والتراث والسلطة في الفهم. وكذلك فإن بعض النقاد يقررون أن المطالبة بكونية التفسير لا يمكن أن تثبت في وجه التحريفات وسيطرة المتأصلة للممارسة التاريخية باعتبارها منقولة عبر اللغة. وفى غياب المعايير النقدية فإن تأويلية غادامير تذعن للتراث وسلطته في تبرير مشروعية الفهم في الحاضر(١٦٦).

ووفقا لما يقوله هابيرماس أنه من أجل الهروب من التاريخية، فإن نظرية غادامير لابد من أن تظهر أحد أمرين: تاريخ كونى أو لغة مثالية، ولو أنه ضعف في ذلك، فإنه سوف يقع إما في النسبية

التاريخية أو النسبية المثالية. ومن ناحية أخرى فإن أبيل Apel يقرر أن نظرية غادامير تخلط شروط إمكانية الفهم التأويلي بشروط مشروعية الفهم وصحته. إن ما قبل التأمل أو ما قبل الحياة العملية للعالم يمكن وصفه على أساس أنه فهم ذاتي متبادل، ولكن الشروط المعيارية للمشروعية يجب تثبيتها باعتبارها مثالا عقليا عكس الوجود الحقيقي للمجتمع الحر للمفسرين، وعند أبيل Apel فإن الحياة التاريخية لا يمكن أن تستخدم على أساس أنها شروط للفهم الصحيح، ولذا فإن التأويلية الفلسفية تقع في النسبية التاريخية الوجودية(١٦٧).

لقد أضحت مسألة النسبية مركزا لهذه المناقشات، بسبب وجهات النظر المتناقضة حول المعنى وطبيعة العمليات التاريخية، وتظل أدلة النقاد داخل السياق المعرفي لمشكلة المعرفة التاريخية. إن أي وصف معرفي للمعرفة التاريخية، يرتكز على مبدأ داخل التاريخ تنشأ منه مشكلة تتصل بموضوعية هذه المعرفة، ولو أن مبدأ غادامير غي التاريخية يتعلق بمقولة تاريخية فإن النقاد يقررون إلغائه لموضوعية كل المعرفة، وهنا فإن النقاد يتمسكون بالرؤية المعرفية للتاريخ، ويوضع المسألة في مصطلحات معرفية، فإنهم يطالبون بإما العقل أو المناهج في البحث المتبقى خارج التاريخ ويحفظون حصاناتهم عبر التغيرات المؤثرة للتاريخ ومن هذه الوجهة فإن الموضوع يمكن أن يميز باعتباره وجودا في التاريخ، وعدم القدرة على الفصل التام للموضوع من ظروفه التاريخية التى هى مميزة ومدركة أيضا، بينما الذات تتطلب كسب الوجهة الموضوعية في مواجهته لئلا يكون الموضوع صارما من بيئته التاريخية التى نشأت من هذا الموقف(١٦٨).

ولم يتناول غادامير هنا التاريخ وتاريخية الفهم الإنسانى من زاوية سلبية، ولكن على الأحرى إدراك التاريخ على أساس أنه مقولة المعرفة الإنسانية، أيضا فإن تاريخية الفهم متصلة بالبنية الانطولوجية للفهم على أساس أن علاقة الإنسان بالتاريخ ليس علاقة شكلية، إن الفهم الإنسانى ليس في التاريخ أو فوقه أو خلفه ولكنه يتحرك معه، ومفهوم التاريخ يجب أن يفهم هنا بمعناه المميز الخاص. إن التاريخ ليس ميدانا مستقلا للاستخدام الإنسانى، وبعبارة أخرى فإن التفكير في التاريخ والموجودات البشرية على نحو منفصل ممكن فقط على مستوى التجريد والتأمل النظرى، ولكن سواء تم النظر إليه من الزاوية الانطولوجية أو المعرفية فإن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن الوجود الإنساني(١٦٩).

وعلى أية حال يتبنى المنهج التاريخى في مفهومه للمحتوى النصى لكى يحدد وفقا له منطق السال والإجابة، ولكنه أنكر ذلك من أجل أن يحدد المعنى، فلابد من إعادة بناء الظروف التاريخية للنص والتى أعطيت بالفعل في استمرارية التاريخ وما يعطى في هذه الاستمرارية يشمل أيضا نتائج واستقبال النص الذى هو أيضا متغير. ويركز غادامير على أن معنى النص يمكن أن يحفظ في العرض الذاتى لمادة موضوعه، وهو لا ينكر المعيار الداخلى للتفسير في مصطلحات تصحيح التفسير ومناسبته لمادة موضوع النص، وعلى أية حال فهو يريد أن يسمح لأى نص أن يظل مفتوحا لمناسبات مختلفة، وبناء على هذا السبب، كما يرى العديد من النقاد، فإن تأويلية غادامير قصّرت في تقديم معيار محدد لمشروعية وصحة التفسير(١٧٠).

وهناك تقابل لدى غادامير بين الوعى التاريخى ومفهومه عن الوعى التاريخى المؤثر، فلديه أن التاريخية والنسبية نتيجتان للمبالغة المتغيرة على نفقة استقرار الحياة، ورؤية الوعى التاريخى والعالم التاريخى تشير إلى هذه الوجهة(١٧١).

وهاتان المقاربتان للتاريخ على التقابل مع المفهوم التأويلي للتاريخ، فغادامير يدرك أن الوعي التاريخي يتعلق بالنظرة العقلية إلى التاريخ، ووفقا للمقاربة العقلية للتاريخ، فإن فهم الظاهرة التاريخية وفهمها يُحصّل بوساطة الإسهامات التي صنعتها داخل عملية التطور، وهذه تسمى الفكرة التطورية للتاريخ، ومن أجل إلزام الوجهة الراديكالية لمثل هذا الموضوع فلابد من مقارنتها بما يعرف برية العالم التاريخي أو المعنى التاريخي الذي يستلزم وجود حماية ضد التحيزات وشروط البحث التاريخي في الحاضر، بينما يفحص الماضي، وبعبارة أخرى، فلابد من الحذر في أن لا نتصور أن الشروط التي حدثت فيها الظاهرة هي نفس الشروط التي حصلت في الحاضر، ولكن يكون الحكم على أية ظاهرة تاريخية ذا قيمة، فلابد هنا من أخذ السياق التاريخي في الاعتبار. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتضمن تجنب استخدام معايير الظاهرة الماضية وسماتها القيمية في الحاضر(١٧٢).

ويدرك غادامير صعوبة وخطر الوقوع في النسبية التاريخية، ولو وضعت المسألة في مصطلحات معرفية صارمة، فإن النسبية يمكن فحسب أن تنحل باللجوء إلى المثالية التامة أو الفكرة الميتافيزيقية للعقل اللامتناهي، كما نجده لدى فلاسفة ما بعد الكانطية وما بعد الهيدجرية، وغادامير لا يمكن أن يتهم بواحد من هذين الموقفين. وعلى الرغم من أن غادامير ترتكز نظريته على الرؤية الميتافيزيقية للعلاقة بين اللغة والواقع الحقيقي، فإنه لم يضع ذلك أمرا مسلما به باعتباره أساسا لفلسفته(١٧٣).

ج. نقد هابيرماس لغادامير وأسس الفهم والقراءة لديه:

وفي الفلسفة الألمانية واجه المفهوم الأنطولوجي للتأويل تحدياً قوياً على يد جرجن هابيرماس Jurgen Habermas (١٩٢٩م)الذي اتفق مع غادامير في فكرته عن اللغة باعتبارها بنية مفتوحة، ووجد نفسه حليفاً له في الصراع ضد الاتجاهات الوضعية في العلوم الاجتماعية. وعلى أية حال فقد أكد على أن غادامير قد وصل إلى أبعد حد في فصل المنهج عن الحقيقة، فالمنهج، على النحو الذي أوضحه، جزء من التراث، بالإضافة إلى أنه لا يمكن الانفصال ببراعة عن الوعي التاريخي الفعال(١٧٤).

وعلى النقيض فإن هابيرماس بحث صلة التجريبي والتحليلي من العلوم الطبيعية بالإجراءات التأويلية. واعتراضاته الصارمة على غادامير تركز على الانحياز الإيديولوجي في أعماله. ومثل كل أوجه النقد الأخرى، فقد تبنى اعتراضاً قوياً على غادامير ضد جدل التنوير والتحيز والسلطة والتراث. ووفقاً لهابيرماس فإن دفاع غادامير عن التحيز متوارث بوساطة التراث الذي ينكر القدرة على التفكير في هذه التحيزات ورفضها، وتظهر الأدوات هنا باعتبارها مستقبلات مجهولة تخضع في نهاية المطاف تراثهم، وما يريده هابيرماس في البعد النقدي في الفكر التأويلي إنها تمكن من نقد الإيديولوجية دون تضحية بفكرة التاريخية(١٧٥).

وعلى أية حال فقد دخل هابيرماس في جدل مشهور مع غادامير، ولقد اتفق معه على قدرة التفسير أو التواصل على فتح الآفاق الأخلاقية للإنسان، ولكنه رفض الخلفية الهيدجرية لنظرية غادامير، ولقد طالب غادامير بالكونية للتفسير، بمعنى أنه لا يوجد شكل للمعرفة يفلت من التحديدات الضمنية في التفسير، ولقد أعلن هابيرماس أنه من الممكن تجاوز تلك الحدود، لأن هناك عناصر لا يحيط بها العقل البشري القائم على التجربة مبنية في العمليات التواصلية(١٧٦).

ومن المعروف أن هابيرماس، كما أشرت من قبل في هذا البحث، يؤيد ما يعرف باسم المنهج النقدي

في التأويل، ذلك المنهج الذى جاء نتيجة للنظرية النقدية في مدرسة فرانكفورت، التى تدعى أن التفسير مقيد بالتحيزات الاجتماعية والقوى السياسية والاقتصادية، وهذا يشمل أيضاً تلك التحيزات التى تدخل بفعل عوامل متعددة محددة، مثل الطبقة والجنس والنوع(١٧٧).

ووفقاً لمنهج التأويل الذى أخذ به هابيرماس، فإن الفهم الكامل لموضوع التفسير أو لإنجاز اتصال محرف مع الآخرين، فإن الشخص ليس بحاجة إلى توظيف الأسس التأويلية من أجل تفسير صحيح، ولكنه بحاجة أيضاً إلى تفسير علمى للكوابح الاجتماعية والاقتصادية التى وجدت مكانها لدى المفسر، وبدون توضيح علمى للعوامل الحقيقية التى تظل دائماً مخفية ومطمورة، فإن التأويل يبقى ساذجاً وبسيطاً. إن منهج هابيرماس في التفسير والتواصل تفاؤلى، بمعنى أنه يعتقد أن التأمل النقدى والعمق التأويلى يمكن لهما تحسين التواصل بين البشر والممارسات التفسيرية، وعلى نحو نموذجى محاولة الوصول إلى تحريفات التواصل، والوصول إلى اتفاق على تفسير كامل وحقيقى(١٧٨).

د. هيرش ونقد أسس التأويل عند غادامير:

ولقد جاء التحدى الأساسى لغادامير من الولايات المتحدة الأمريكية، من الجهة الأكثر محافظة، وعلى نحو لا يشبه هابيرماس، نجد اعتراض هيرش Hirsch (١٩٢٨م) على ثقة غادامير في التاريخية، بسبب أنها تجعل المعنى نسبياً، وتبدى الارتياب في صلاحية المعيار للتفسير، وبالفعل فقد كان الاهتمام الأساسى لهيرش تأسيس صلاحية وجود بلا زمان للتفسير، وبالتالى كانت مهمته الأولى أن يفسر الحقائق الإمبريقية التى تكون فيها الفترات مختلفة، وكذلك التفسيرات النقدية لنفس العمل مختلفة، وذلك من خلال تأسيسه لمستويين يرتبط بهما النصوص: الأول، وصف المعنى أو المعنى الشفهى، وهو ما يكون ثابتاً غير متغير، وهو اهتمام التفسير والقوة التى تحكم الفهم. والمستوى الثانى، يسميه هيرش " المعنى " أو " المدلول" وهذا المستوى متنوع وفقاً للعصر والمؤلف، على الرغم من أنه ليس اعتباطياً، إنه يحدد بعلاقة المعنى الشفهى بشيء ما خارج هذا المعنى، والمهمة التى يحددها هيرش للنقد هى بيان معنى النصوص، والملكة التى تمارس في فعل النقد هى الحكم. والتنوع الإمبريقى الملاحظ لتفسيرات الأعمال الأدبية ينسب أيضاً إلى الاختلاف في المعنى، ويظل المدلول أو المعنى في نموذج هيرش محدداً مقيداً(١٧٩).

والمهمة الثانية عند هيرش إيجاد معيار صالح ضد مقياس تحديد المعنى، وفى معارضة الاعتقاد الخطأ المقصود للنقد الجديد، وبالإضافة إلى تأكيد غادامير بأن المعنى دائماً يكون يفوق قصد المؤلف ويتجاوزه، فإن هيرش قد عاد إلى أقدم نموذج سيكولوجى يؤكد على أن قصد المؤلف فحسب هو الذى يزود بمعيار صالح للمعنى: والصلاحية بالنسبة له تعنى علاقة التوافق والتطابق: التفسير الصحيح هو الذى ينسجم المعنى الذى تميله النص. رافضاً كل الاستقلال السيمانتيكي المتنوعة، لقد حاول أن يؤكد في برهنته التى تأثر فيها بالظاهراتية(١٨٠)، أن المعنى ثابت لا متغير باعتباره شأنا للوعى، وبالتالى فإن المعنى لابد أن يكون مرتبطا بوعى واحد أو اثنين يأتيان من الاتصال بالنص، الذى يكون من المؤلف أو الذى يكون من القارئ وعلى أية حال فإن هيرش يؤكد أنه اذا أخذ الوعى القارئ باعتباره معياراً فهنا سوف يضحى بأى مقياس معتمد لدرجة الصلاحية والصحة؛ نظراً لوجود عدد من القراء الثابتين غير المتغيرين لكل نص، نظراً لوجود عدد من القراءات الثابتة لكل نص. ولكل دافع هيرش بكل قوة عن قصد المؤلف، ولهذا السبب يرتكز على حقيقة بسيطة تقدم وحدها معياراً حقيقياً مميزاً في مواجهة التفسيرات المتنوعة المتشابهة(١٨١).

٤. النظرية التاويلية عند بول ريكور:

إن التعارضات المتنوعة في نظريات التفسير في القرن العشرين، سوف تسوى الخلافات بينها بنجاح على يد بول ريكور (١٩١٣م) الذى كان التأويل الظاهراتى لديه يستلزم التوفيق مع ما يدعيه المتنافسون من أولية وأسبقية. ولقد أوضح بنجاح كيف أن الفروع التى يظهر أنها مقتصرة على الفلسفة يعتمد بعضها على البعض الآخر. وفى مناقشته للعلاقة بين البنيوية أو الظاهراتية والتأويل، برهن على كل الآثار المفترضة مسبقا للغير. وربما كان أكثر أصالة في عمله ما يتصل بنظريته في الرمزية، فلدى ريكور تقف اللغة في مركز أى نظرية تفسيرية، ولكن ليس كل نتاج لغوى اصطناعى دعوة إلى استعمال التأويل، فالتأويل تكون الحاجة إليه فحسب في تلك الحالات التى يوجد فيها فائض في المعنى، أو عندما تكون التعبيرات المتعددة موظفة، ويحدد ريكور مثل هذه الواقع بالرمزية، التى يعرفها كأى بنية دلالية تكون مباشرة، وأولية، والمعنى الحرفى المحدد، إضافة إلى المعنى الآخر الذى يكون غير مباشر وثانوى ورمزى أو مجازى، ويمكن أن يدرك فحسب من خلال الأول، فمهمة التفسير بالتالى محددة بالتعامل مع الرموز، وهو نموذج من الفكر يكشف المعنى الخفى في المعنى الظاهر، أو يبسط مستويات المعنى الموجودة ضمناً في المعنى الحرفى[١٨٢].

وينطلق ريكور من تلك الفرضية التى تعتبر التأمل أو التفكير الذى يتوسطه فضاء العلامات والرموز عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة، فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلاً فعالاً، وإنما باعتبارها فعلاً تأملياً وفاعلية تواصلية تتجلى في تلك الآثار التى ترسمها على بياض الصفحات أو الثقافات أو الحضارات، فالتماهى بين الذات وذاتها مستحيل، وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافى، فتعى عالمها بالاندفاع نحو عالم الأشياء والرموز والعلامات. وبالتالى فإن تأويل ريكور هو تأويل فينومينولوجى، ولكنه إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المؤسسة لمذهب هوسرل، إنها تأويلية فينومينولوجية بذلك المعنى الذى تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات، فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها، وإنما رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات والرموز[١٨٣].

إن ريكور يرى أن النص يتبدى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته، وأن الأمر لا يتعلق بتفاضل أو تدافع أو نفى أو إلغاء بقدر ما يتعلق بصراع مؤسس يظهر في هذه التيارات الفكرية والقراءات المتنوعة التى غمرت الساحة الثقافية في الغرب[١٨٤].

إن اللغة التى تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات، وإنما تقصد شيئاً وتفتح عالماً، فاللغة هى أن تقول شيئاً عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة، فالقول الذى يعبر عن شيء ما يتجاوز القواعد الألسنية التى تنظم عالم الرموز، ولكنه يحتويها أو ينطوى عليها نظراً لأهميتها الابستمولوجية[١٨٥].

وفى رأى ريكور يمكن أن تقسم نظريات التفسير إلى صنفين: **الأول**، يرتبط بعمل اللاهوتى الألمانى ردولف بولتمان الذى ينسب إليه تأويل وظيفة الاسترداد أو إعادة جمع المعنى، وهذا هو تأويل الإيمان أو تأويل المقدس الذى يطلب البيان أو الذى يعيد المعنى، مفهوما باعتباره رسالة أو إعلان أو كيراجما، إنه يحاول أن يجعل ذا معنى ما كان مفهوما، ولكن أضحى غامضا بسبب بعده. وفى معارضة هذا التأويل الدينى للمقدس نجد، وهذا هو الصنف **الثاني**، التأويل الشكى الذى تحدد هويته مع أعمال كارل ماركس وفريدريك إنجلز، وفريدريك نيتشه، وسيجموند فرويد، ومثل هذا النموذج للتفسير يسحب

الأقنعة بعيدا ويفشى الوعى الكاذب ويظهره. إنه لا ثقة له في الكلمة وبالتالى يحاول الذهاب إلى ما تحت السطح الخارجى لكى يقترب أكثر من المعنى الأصلى. ولكن حتى هذين النوعين المتميزين للتأويل متحدان أخيرا بوساطة ريكور. وفى التحليل المتألق لعمل فرويد أوضح كيف أن وظيفة الرموز تكون في كونها قناعا للرغبة وأن تظهر اللاوعى الجدلى الذاتى، وبالتالى فإن الاتجاهين معا هما فحسب جانبان للعمليات الثقافية الأوسع(١٨٦).

والفهم الرمزى عند ريكور من خلال تناوله للبنيوية، يجمع بين أمرين متكاملين: الحظة التأويلية بإدراك المعنى، الأفق التأويلى المفتوح،. واللحظة التفسيرية بتنظيم البنية الدلالية، النسق الرمزى المغلق(١٨٧).

ولعل هذا يوضح لنا أن المعنى صلب التفكير الفلسفي في الغرب، لأنه غالباً ما ركز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والإنسان، كما أنه التفت إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسراره، ويسبر أغواره كما هو الحال مع ماركس أو نيتشه أو فرويد، ليرتقى هذا النبش في مداخل المعنى إلى درجة التنظير والكتابة والتفكيك(١٨٨).

وثمة علاقة قوية بين الفهم والتفسير، فالتفسير من أجل الفهم والفهم من أجل التفسير، وليس التفسير سابقاً عليه، وغنما هو نموذج يتواقت مع اكتناه موضوعات المعرفة، وكلما تعمق التفسير في التحليل والمقارنة كلما ازداد إدراك هذا الموضوع، ولا معنى عند ريكور للتفريق بين الفروع المعرفية أو وضع التفسير في دائرة العلوم البحتة، والفهم في حلقة السيكولوجيا، فالتفسير كشف للعلاقات الضمنية بين التفسير والفهم(١٨٩).

والتفسير هنا وسيط يربط فهم العلامات بفهم الذات، ولكنه وسيط له أهمية كبرى إلى حد اختزال الفهم إلى مجرد تفسير صحيح للنصوص، والتفسير ليس سابقاً لكنه ثانوى بالمقارنة مع الفهم باعتباره تنظيما بين العلامات، فهو مجرد سيميوطيقيا تتأسس على قاعدة الفهم أولاً، فريكور يعطى الأولوية للفهم هنا من أجل أن يصبح التفسير مجرد وسيط، ومن هنا فهو طرح الدليل الأنطولوجى لتصبح قراءة النص ليس مجرد لعبة لغوية في نطاق الرمز أو العلامة، وإنما القدرة التأويلية على تشكيل عالم النص في ضوء مادته وشيئيته بالموازاة مع تشكيل عالم الذات أو نسج رؤية بوساطة النص، ومن هنا فالفهم من جهة كونه إدراكاً يخص بنية الفهم، وهو تزامنى أكثر منه تعاقبياً(١٩٠).

ومن هذه الزاوية يتحدد مفهوم التأويل، إذ هو بحث في ثنايا النص عن حركة داخلية تنظم وتنسق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص، وهذه الحركة: الدينامية الداخلية والقصدية البرانية تؤسس ما يسميه ريكور نشاط النص أو العمل الفعلى للنص، ومهمة الهيرمينوطيقيا في هذا التأسيس للنشاط المزدوج للنص(١٩١).

ومن خلال نشاط النص الداخلى والخارجى من خلال علاماته وقدرته على تشكيل الفضاء الخاص به، فإن القارئ يجد أشكال تنقيبه عن المعنى، وبالتالى فإن فهم النص يتيح إعادة تفسيره وبناء فضائه الدلالى، ومن هنا يمكن التعرف على ذواتنا، ولذا فليس المقصود بالتأويل فهم المؤلف أكثر من فهم لذاته، وإنما هو متابعة النشاط الداخلى والخارجى للنص، فالفهم عبارة عن إنتاج فكرة نتعرف من خلالها على ذواتنا، وهنا نجد الإزاحة الأنطولوجية عند ريكور، من خلال اعتبار الفهم ليس نمطاً في المعرفة، وإنما هو نمط في الوجود أيضاً، إنه ليس ابستمولوجياً فقط، ولكنه انطولوجيا أيضاً، إن الفهم

هنا نمط في الوجود يدل على المشروع الذى يفتتحه النص، ويشكل بواسطته عالماً تتعرف فيه الذات على ذاتها، والهيرمينوطيقيا تتلخص في هذه الإرادة المعرفية باكتشاف الذات عبر النص وبواسطته، فهى نمط في الوجود همها الوجود - المؤول أو أنطولوجيا النص[١٩٢].

ومثل هذا الربط بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا في تأسيس قواعد التأويل يلازم كل كتابات بول ريكور سواء تعلق الأمر بمشكلات نظرية في مقاربة النص أو تأملات أدبية وفلسفية في اللغة والمجاز والسرد والتاريخ[١٩٣].

إن النص هو الذى يؤسس مرجعيته الكائنة في ذاته، ويكمن هنا شرط إمكان الفهم، لأن ما هو معطى للفهم ليس قصدية المؤلف أو الواقع الخارجي، وإنما العالم الممكن الذى يفتتحه النص أو المرجعية النصية الخالصة، فالنص يتناول عوالم وطرائق ممكنة في التوجه داخل هذه العوالم، ولذا فإن التأويل إدراك قضايا العالم عبر مرجعيات النص، وبذا يتم تجاوز التراث الرومانسى في التأويل الذى كان يركز على قدرة القارئ على الانتقال إلى الحياة النفسية للمؤلف، كما انه يتجاوز التراث الموضوعانى الذى يربط النص بمرجعية واقعية هى الأحداث التى يصفها النص بعد تدوينها، إن ريكور هنا يتناول كينونة النص الذى يشكل عالمه أو مرجعيته الخاصة، وتأويل النص يصبح هو السيرورة التى بواسطتها يتم اكتشافها أنماط وجود جديدة للذات أمام النص[١٩٤].

فالمرجعية هنا مرجعية النص أو عالم النص الذى يوجد وقائعه وأحداثه، والفهم معناه متابعة حركة النص من دلالته إلى مرجعيته، أو من تعبيره إلى حول ما يعبر عنه، ومن هنا فدلالة النص عند ريكور ليست وراء النص بمحاذاة قصدية المؤلف، ولكنه قبله من جهة المرجعيات أو العوالم التى يفتتحها أو ينتجها[١٩٥].

وعلى الجملة فهناك دائرة ثلاثية عند ريكور: التفسير، وهو عبارة عن التنسيق الرمزى للدلالات وفق قواعد وآليات. والفهم، وهو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصداقية. والتأويل، وهو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية[١٩٦].

وهناك فيلسوفان ألمانيان آخران في مرحلة ما بعد الحرب أسهما في نظرية التأويل: أحدهما، بيتر سنروندى Peter Szondi (١٩٢٩-١٩٧١م) والثانى، مانفريد فرانك Manfred Frank (١٩٤٥م)، وهما معا استخدما استراتيجية التوسط في عمليهما، وعلى أية حال فقد كان كل منهما غزيرا في تقديمهما للفكر الفرنسى الحديث وعلى نحو خاص البنيوية وما بعد البنيوية والتأويل الألمانى من خلال أعمال شلايرماخر. ولدى سزوندى الذى كان هدفه أن يطور التأويل الفيلولوجى، ارتباط وثيق بشلايرماخر بسبب تأكيده على مادية نظرية التفسير. وعلى النقيض من معظم معاصريه الذين رأوا أن الكلمات واللغة باعتبارهما أداة نقل للأفكار المنقولة أو المتحولة. ولقد أكد شلايرماخر على الإكراهات المفروضة بوساطة النوع والشكل الشعرى، والحروف، وتأكيده على الحروف وتأكيده على الحروف يجعله عند سزوندى المؤسس الأول لأنواع متعددة لما بعد البنيوية، ومقترحا التوافق بين الفكر الفرنسى والفكر الألمانى[١٩٧].

أما عمل فرانك فقد واجه تأويلية غادامير مع اتجاهات ما بعد البنيوية، وخصوصا مع التفكيكية،

وبعبارات تاريخ الفلسفة أوضح أن ما بعد البنيوية والتأويل يواجهان مشكلات جوهرية في الفكر الحديث: غياب القيم المتعالية والمسألة الموضوعية، فلقد تشعبوا على نحو ذى دلالة بالنظر إلى تطورهما في إمكانية موقف حوار أصلى. وبالاعتماد على نظرية شلايرماخر يطور فرانك فكرة الحوار باعتبارها نشاطا عاما وفرديا. والفهم هنا لا يمكن حدوثه دون مشاركة وراء القانون الفردى ولكنه أيضا يكون من المستحيل دون البناء الفردى وتفعيل ذلك القانون. وعلى أية حال فإن التفكيكية والتأويل منسجمان إلى حد بعيد عندما يؤكدان اللاتماثل المسلح بين الكلام والموضوعات. وعلى نحو لا يشبه بعض الجامحين فيما بعد البنيوية، فإن فرانك لا يشعر بأن اللاتماثل يفتح بوابات الفيضان للاعتباطية. إن الفرض المصنوع بوساطة شريك واحد في الحوار، يكون دائما - كما يلاحظ فرانك دافعاً، وبهذا المفهوم يمكن أن تكون نسبية تفسيرية. ولكن نظريات التأويل وما بعد البنيوية يمكن التوفيق بينها من خلال التحديد غير النهائى لأهميتها، بينما يكون في ذات الوقت حفاظا على استحالة التحديد[١٩٨].

وعلى الجملة فالتأويل هنا تأملات عملية أو قراءة تفكيكية في اللغة بوصفها هيكلاً للتنسيق أو مستودعاً للتدليل أو فضاء للتشكيل[١٩٩]، والتأويل ليس مجرد وصف أمين للواقع، أو تفسير مطابق للنص، وإنما هو إحالة أو بالتعبير التفكيكى اختلاف كتخلف وإرجاء، وهذه الإحالة تؤول إلى كينونة عدمية، لأن التأويل في الواقع هو عدم استنفاد موضوع التأويل، ودلالة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه والإمساك به، أو واقع يسهل وصفه والتماهى معه[٢٠٠].

إن المفصل الجوهرى هنا: إنه لا توجد وقائع، وإنما توجد تأويلات، فكل تجربة في الحقيقة تجربة تأويلية، ومن هنا تعاد قراءة الهيرمينوطيقيا باعتبارها فكراً عدمياً، وبذا يكون التأويل والحقيقة وجهان لعملة واحدة، وهذا الربط بين الحقيقة والتأويل، يؤدى، كما يقول أحد الباحثين، إلى " نقض البعد الأحادى والتمركزى والذاتوى والسلطوى في الثقافة الغربية، قصد ربط الحقيقة بوجهها العملى والمحايث والمتنوع، والفكر الغربى المعاصر... هو هذه الإرادة في توجيه الوعى كصناعة أو تشكيل أو تشكل أو تنوع يتنفى مع الإطلاق أو التعالى أو القداسة أو الأسطرة. إذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل فإن التأويل ليس فقط تاريخية الحقيقة.... وإنما أيضاً حقيقة تاريخية تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات[٢٠١]".

وعلى أية فيمكن الإشارة إلى الاتجاهات الأساسية في نظريات التأويل والتفسير في الفلسفة الغربية المعاصرة، وذلك على النحو التالى:

١. التأويل الظاهراتى:

يعد أدموند هوسرل مؤسس الحركة الظاهراتية، وهو مثل ديكارت كان رياضيا وفلسفيا. وعلى الرغم من أنه شارك في نفس النزعة الشكية حول المنهج العلمى، تلك النزعة التى تعود أصولها إلى الحركة الرومانتيكية، فإنه مع ذلك يعتقد أنه على الرغم من ضعف المعرفة الإنسانية فإن الموضوع الإنسانى يظل وعيا تاما بذاته وقادر على أن يبلغ المعرفة المعتمدة التى يوثق بها عبر تناول أو مقاومة تنظيمية وتبقى فلسفة هوسرل فيما يتصل بالموضوع ديكارتية. وعلى نحو يشبه التأويل الرومانتيكى، فإن التأويل الظاهراتى يكد كذلك على أنه من أجل أن يكون الموضوع مفسرا تماما فإن هناك حاجة إلى المحتوى الصحيح أو الإطار العقلى، ولكن بدلا من تركيزه على المحتوى الثقافى والتاريخى الخارجى، فإن التأويل الظاهراتى يتبنى أن النص يعكس إطاره العقلى. ويقرر هوسرل حكمة للأشياء ذاتها، لأنه يركز على الموضوعات باعتبارها كاملة في نفسها؛ ولذا فعند تفسير النص لابد أن تعزل على

نحو منظم منه كل الأشياء بما في ذلك التحيزات الذاتية والسماح له بالاتصال بمعنى موضوعه. ومن هنا فإن التأويل الظاهراتي الاستيلاء على حقيقة النص كما تكون[٢٠٢].

وتعنى الفينومينولوجيا في مفهومها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى مشكل الظهور والانبثاق، الذي يتصل اتصالاً مباشراً بالوعي، فأول التقاء للوعي الذي جلبت انتباهه ظاهرة معينة هو صلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها، وهذه الانتباه لا يبقى في محيط الانطباعات والانفعالات السيكولوجية، بل يرتقي في مضمونه الفلسفة إلى فضاء الماهيات، من أجل رصد الظاهرة التي تتجلى للوعي، فالفينومينولوجيا تهتم بالوعي الخاص[٢٠٣].

وإذا كانت الفينومينولوجيا تتناول مشكلة فهم الوجود، فإن التأويل قد انصب اهتمامه على مسألة وجود الفهم، أو بالأحرى كينونة الفهم، لا كتصور نفسي أو تمثل ذاتي، وإنما كتصوير فينومينولوجي يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود[٢٠٤].

والفينومينولوجيا تختص بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعاني والدلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبر عن خصوصيتها وتميزها، ومراحل الصياغة والدلالة هي مراتب الالتقاء بين الوعي والأشياء الكائنة خارجه، فالمعنى يتشكل من التوجه الذي يباشره الوعي تجاه موضوعه، وهو ما يسميه هوسرل بالقصدية[٢٠٥].

إن الوعي هو إدراك ماهية الموضوع، وبالتالي تحديد معنى يحتمله، وهذا الإدراك على نوعين:

١- إدراك حدسي تجريبي، ويتمثل في التجربة، وهو الوعي بالموضوع الفردي كمعطى أصلي يدرك أساساً في خصوصيته المادية.

٢إدراك حدسي ماهوي، وهو الوعي بشئ ما، الوعي بموضوع ترصده رؤية الإدراك الحسي[٢٠٦].

الوعي هو الذي يشكل الصور إذن، ويضفي المعاني على موضوعه، ولكن لا تنشأ هنا علاقة حميمية بينهما، بحيث يكون الوعي يكون موضوعه، وإنما يستقل الوعي بخصوصيته الثابتة والخالصة عن موضوعه، مهما طرأت عوارض وتبدلات وتحولات إزاء الموضوع، فالوعي هنا نسق وجود مغلق على نفسه، دوامة تشد إليها كل الأشياء، مع أنها تنفر كل الأشياء، فعالم الأشياء هو عالم معطى من أجل الوعي، ويستثمره هذا الأخير في تجاربه الخاصة، عالم يفتقد كل وجود وكل معنى خارج هذا الوعي[٢٠٧].

وهناك مجموعة من الأسس التي تحكم آليات التأويل الظاهراتي، سوف أشير إلى بعض منها فيما يلي:

أولاً، إن البشر يعيشون في هذا العالم وفي هذا التاريخ المتحجر، ولا يعيشون في أي مكان آخر، والمعنى كله هو ذلك المعنى المرابط بتلك الخصوصية الوجود التاريخي المتحجر.

وثانياً، إن وجود البشر باعتبارهم موجودات، يشمل مواقفهم والأدوات التي في أيديهم، والتي من خلالها يؤثرون في العالم ويوضحونه، وفهمهم المسبق للعالم.

وثالثاً، إن الوجود يقتسمه البشر عبر العلامات الشائعة، ولا يمكن أن يقتسم أي شيء آخر حقيقي إلا عبر توسط العالم الرمزي، وذلك كله من خلال النص الذي يملك سياقاً، وفي الحقيقة يملك العديد من السياقات: إن الفضل للطبيعة في كل تفسير، يشمل على إمكانية العلاقة مع الآخرين، إذ أنه لا يوجد خطاب يربط المتحدث بمن يتحدث إليه، وعندما يفهمه الشخص الآخر، فإنه يستوعب ما قيل، الذي أضحى له هو، ويعيش سياقات الشخص ورموزه[٢٠٨].

ورابعاً، إن العالم الرمزى مستقل عن الوجودات البشرية، وبخاصة بالنظر إلى اللغة، فالبشر هم اللغة، والتى تميزهم باعتبارهم أشخاصاً، لهم وجودات مدركة لأنفسها، وذلك يعنى معرفتهم لأنفسهم رمزياً، تلك المعرفة التى تنعكس على ذواتهم: إن اللغة تتحدث إلى الإنسان، فليس البشر موجودات تستخدم الرموز، ولكنها موجودات تكوّنها باستخدامها، فهى تتبع كل خبرتهم القابلة للتوضيح فى الأصل، وعلى الرغم من انه لا يمكن التقليل من توضيحها، فإنها تستجيب فى الوجود البشرى عبر رموزها الممثلة[٢٠٩].

وخامساً، إن الخبرة تمثل للبشر عبر المعنى، فالخبرة ليست فحسب اللغة أو الأنظمة الإدراكية، فاهمية الخبرة سابقة على الوجود مثل أهمية استحضارها للمعنى، وبينما يجعل المعنى الخبرة ذاتها، فإن هناك مهنى متجاوزاً للوجود، وهو ما تسميه الظاهراتية **Noema**. إن البشر وجود فى العالم، وتلك ظاهرة معقدة، ولكن العالم لا يستنفد بوساطة ترميزه، إن المعنى الفائض ربما لا يتذكره الشخص فائضاً فى معنى يجده فى التفكيك، ولكن التأويل الظاهراتى يستلزم تحديد معنى هذا الفضل، المعنى الحاضر ذاته فى الوجود فى العالم من أن يكون علامات، وذلك على الرغم من أن هذا التقسيم لا يمكن إدراكه فى ذاته[٢١٠].

وسادساً، من الممكن القول فى الظاهراتية أن الخطاب الذى يشير إلى إجراء ما، على وجه الخصوص، تسبقه من حيث المرتبة الكتابة، مجال إمكانية التعبير عن المراد: هناك على نحو دائم حضور ذاتى قبل أن يوجد المعنى، وهناك دائماً شيء ما لوجود البشر فى العالم وراء معناه، وهذا يعارض المعانى التفكيكية والتركيبية التى تكون فيها الكتابة متقدمة على الخطاب أو الحضور الذاتى، ففى التراث التفكيكى المعنى الفائض لعبة العلامات، وليس الفائض فى الوجود[٢١١].

وسابعاً، إن الوعى كله وعى بالقصد تجاه الموضوع، إنه الاتجاه نحو شيء ما، إن القصدية فى قلب العارف، فالبشر يعيشون فى المعنى وتجاه توجيه الخبرة، ونتيجة لذلك هناك بنية مقصودة فى النصية والتعبير فى المعرفة بالذات والمعرفة بالآخرين، وهى قصدية بعيدة أيضاً، فالوعى لا يتماثل مع موضوعه، ولكنه وعى مقصود[٢١٢].

وثامناً، الوعى بالذات، بالإضافة إلى أنواع الوعى الأخرى، قصدى، وهذا يعنى أنه فى قلب الوجود توجد مسافة، هذه المسافة التى يمكن القول بأنها ذات معنى، وهو صنع الخبرة، بالإضافة كذلك إلى أن الفهم الذاتى فعل ثقافى، والثقافة فعل شخصى[٢١٣].

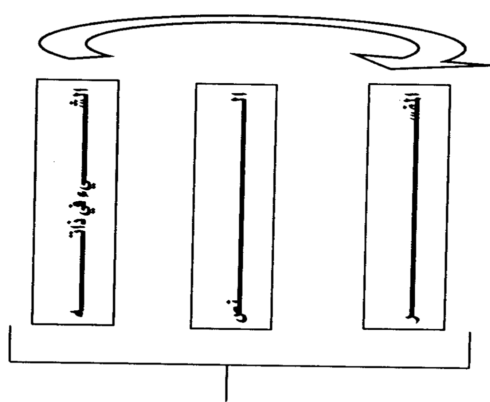
وتاسعاً، إنه لكى نفهم فلابد أولاً من الفهم المسبق أو ما قبل الفهم، وهو أمر له وضع المشاركة والسياقية، وهذا ما يعرف بأنه دائرة التأويل، وإذا كان الإنسان يعرف لكى يقوم بالإعداد لما يعرفه، فإنه وفقاً لهذه المصطلحات فإن الإنسان يعد لكى يعرف، والدائرة التأويلية يمكن أن تؤخذ على أنها قصدية محدودة، وعملية غير مقرؤة ذاتياً فيما يعرفه الشخص فحسب، وفيما يعد لكى يعرفه، وفقاً للتأويل الظاهراتى فإن دائرة التأويل مغلقة، ولكنها مفتوحة، لأن الطبيعة الرمزية والانعكاس الذاتى هو وجود البشر[٢١٤].

وأخيراً فإن المرء يمكنه معرفة العالم عبر الفهم المسبق أو ما قبل الفهم، ولكن العالم باعتباره معنى متجاوزاً ومتحجراً، يواجهه البشر من أجل أن ينقحوا ما قبل الفهم لديهم. والخبرة التأويلية والمواجهة مع الآخر، وانصهار الآفاق اللغوية والتاريخية، على الرغم من أنه لغوى، هو ما يسمح بالهروب من سجن اللغة.

وهنا لا بد من ملاحظة أن القراءة ليست عملية عقلية، بل حصار سلسلة المعنى الممارس أو المطبق، على أساس أن الشخص يقرأ ويستمر في تنقيح ما قبل الفهم، وبالوقف مع النص(٢١٥).

أضف إلى ذلك أن النص مقطوع من سياقه في الأساس، ومكره على الدخول في سياق غريب عنه، عبر فعل القراءة، وليس هنا استرداد للمعنى الأصلي، كما أن آفاق القارئ تقابل آفاق النص، مع فهم تصورات إشاراته، ولكن ما يقرأ هو التركيب الذى هو ظل وعلامات محكومة بآفاق زمن الكتابة، فالقراءة ارتباط بالنص وتاريخيته، وكل قراءة هي تفسير فحسب، مرتبطة بتاريخية القارئ مع تاريخية النص، وليس هناك قراءة راسخة إلا القراءة التاريخية، وليس هناك معنى ثابت أو نموذجي إلا المعنى الوجودي، الذى ينشأ عبر فهم القارئ التاريخي، والمعنى هنا ذو كينونة ثقافية. بالإضافة إلى أن النص يجسد أسلوب الكاتب، ويعبر عن شخصيته، وفهم الوعي أو اللاوعي في توجهه نحو العالم، والموضوعات التي يعرفها باعتبارها قصدية(٢١٦).

ويوضح الشكل التالي بنية التأويل الظاهراتي(٢١٧).



النظام الظاهراتي للتأويل

إن الأفكار الغربية للتأويل الظاهراتي في الذاتية والنصية والصدق بنت نظامها بذاتها. وعملية التأويل تمثل هنا من خلال السهم الذى ينبثق من النص وعبر المفسر إلى حقيقة النص في حد ذاته. ومن هنا فإن التأويل الظاهراتي ليس شيئا ما يفعله القارئ، ولكن شئ ما يحدث له، وعلى الرغم من أن هذا النظام الظاهراتي يفتقد الصرامة النصية والمنهجية التاريخية والثقافية التي تميز التأويل الرومانتيكي، فإن التأويل الظاهراتي ككل يخصص هذه الجدة والاهتمام المدقق بالتفاصيل إلى نزع ذاتية الانحياز ونزع الأقواس، بالإضافة الى الملاحظات التفصيلية للنص من أجل الحصول على حقيقة كما هو(٢١٨).

وعلى الجملة فهناك ارتباط وثيق بين الفينومينولوجيا والتأويل، كما أن هناك حقولاً معرفية تشترك فيها الفينومينولوجيا مع التأويل، وذلك على النحو التالي:

١. **الأصل والعودة إلى الأشياء،** فالفكر الفينومينولوجي هو فكر النشوء وإضفاء الصور، كما أنه

فكر التأسيس الذي يعبر عن العودة إلى الشيء في نفسه إلى ماهيته وجوهره، والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي مندفعاً نحو، هذا الاندفاع أو الشروع هو جملة الكمونات والممكنات التي تتكشف للوجود في الحاضر، ولا تتكشف هنا والآن إلا على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها، يتحدد اللاحق بما حدد في السابق، فلا يمكن إدراك الشيء كما هو معطى للعقل الخاص إلا في عنصر التراث ضمن سياق محدد، فالتراث القبلي ضروري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي، وبالتالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويل من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة الشيء مع نفسه(٢١٩).

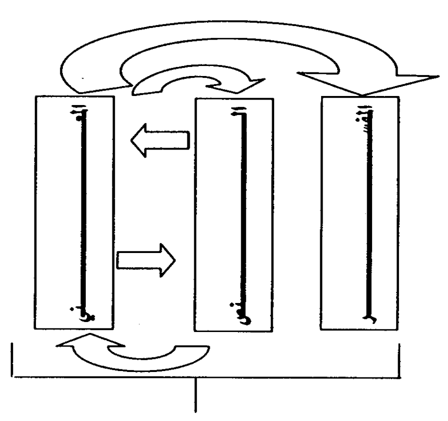
٢ـ **التجربة المعاشة في صلب الواقع الحي،** إن الحاضر لا يمكن اعتباره كزمان آني يختلف عن الماضي كزمان يمكن استحضاره ذهنياً، وعن المستقبل كزمان يمكن التنبؤ به، بل هو سيلان لا نهائي وتدفق دائم للحظات والتجارب المعاشة المنخرطة في نظام الزمانية، مما يجعل الوعي يتصل اتصالاً مباشراً بموضوعه هنا والآن، ويدرك ذاته كوعي خالص، وبذا تنشأ حلقة من الفهم بين الحياة والذات، فالحياة تنشط الوجود فلا تنفصل أنماط الوجود بأي وجه من الوجوه عن طاقة الحياة(٢٢٠).

٣ـ **فهم الذات وتجربة الأخر:** إن كل إدراك للآخر لابد أن يمر بتجربة الجسد، وهذه القاعدة الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب، لأن كل معرفة تبتدئ بالتجربة، ولكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار؛ إذ إنه الموضوع الموجود في العالم والذي تتصل به المواضيع ولظواهر الأخرى: الإحساسات والانطباعات والعواطف والآلام واللذات كلها تجارب تخترق الجسد، وتتموقع على هامشه، وبذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات باعتبارها تجارب معاشة(٢٢١).

٢. التأويل الديالكتيكي:

إذا كان كل من التأويل الرومانتيكي والتأويل الظاهراتي أخذ الموضوع الديكارتي، باعتباره قضية مسلماً بها، فإن التأويل الديالكتيكي أدت إلى ظهوره فلسفة جديدة للموضوع، ولقد كان مارتين هيدجر، تلميذ هوسرل، المدافع الأساسي عن التأويل الديالكتيكي، ولقد كان المحور الأساسي لديه إمكانية الاستبعاد الحقيقي لتحيزات القارئ وافتراضاته المسبقة من تكوين الفهم والتفسير، ولقد بنى هيدجر موضوعاً جديداً عقله ووجوده مغموران تماماً في موضوع حياة العالم، ومثل هذا الفهم والتفسير ينشأ من منظور موضوع حياة العالم، والموضوع الهيدجري موضع مصاغ بالانحرافات والافتراضات المسبقة لحياته في العالم، من أجل أن يجعله قادراً على بلوغ الوعي الكامل بالتراث والمعرفة الموضوعية. ومن هنا فبدلا من هذه الافتراضات المسبقة والانحرافات المركبة على نحو زائف دون تناسق، يتبين التأويل الديالكتيكي استخداما أفضل لهذه الحقائب المعرفية، باستخدامها كمقدمات في الحوار مع النصوص والموضوعات وبهجومه على الموضوع الديكارتي، يهاجم أيضا هيدجر ميتافيزيقيا الواقع أو الميتافيزيقيا الواقعية التي كانت حجر الزاوية الديكارتية والرومانتيكية والفلسفات الظاهراتية في الموضوع، إن هناك حاجة إلى فلسفة جديدة للموضوع، وفي التأويل الديالكتيكي فالموضوع أو النص يمكن أن

يحتوى على اللانهاية للمعنى، وبالتالى فهو لا يشبه التأويل الرومانتيكى أو التأويل الظاهراتى، إذ أن التأويل الديالكتيكى لا يهتم بالاستيلاء على معنى واحد ومنتظم، ولكن بدلا من ذلك يهتم بالمعنى الوجودى المعنى هنا والآن.



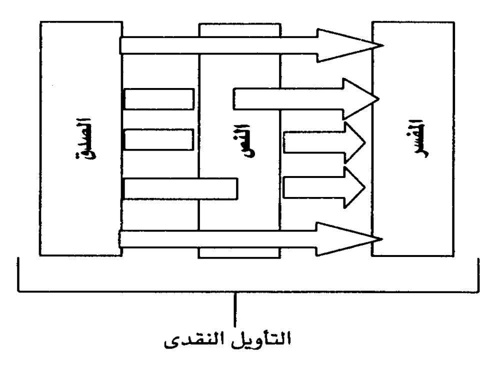
النظام الديالكتيكى للتأويل

ومن الواضح هنا أن الأفكار الغربية التى جاء بها التأويل الديالكتيكى في الذاتية والنصية مبنية في نظامه ذاته، إن عملية التفسير هنا كما هو واضح، دائرية وترميز للحوار بين عالم الانحرافات والافتراضات المسبقة للقارئ وعالم الانحرافات والافتراضات المسبقة للنص، وعلى نحو أكثر تحديدا، إن القارئ يسلط أولا انحرافاته وافتراضاته المسبقة إلى النص، ويسمح للنص بأن يسلط تحيزاته وافتراضاته المسبقة عائدا إليه، ومثل هذه العملية الدائرية مستمرة، حتى يتم الوصول إلى الموافقة الاجماعية، والإجماع هنا يكون المعنى الوجودى للنص وفى الحقيقة فإن هذا التأويل الديالكتيكى تعوزه الصرامة النصية والمنهجية التاريخية والثقافية التى تميز التأويل الرومانتيكى، إلى تفاصيل الملاحظة والفكر التى تميز التأويل الظاهراتى، هذه المنهجية تخلف بالانتباه العالى للاختلاف الجذرى بين التراث وموضوع عوالم الحياة، والقناعة العقلية بالحوار والاستماع[٢٢٢].

٣.التأويل النقدى:

لم يظهر موضوع الهيدجرية الوجودية دون تحد، فالنظريات النقدية، التى انبعثت من مدرسة فرانكفورت التى مزجت بين النظام الفلسفى الماركسى ومناهج العلوم الاجتماعية، مازالت متمسكة بإخلاص بالموضوع الديكارتى وعلى الرغم من ضعف فكر الوعى الذاتى الكامل فإن قادر على أن يبلغ معرفة يقينية موثوقا بها عبر مقاربة تنظيمية ومع ذلك، وعلى الرغم من الديكارتية الأساسية ،فى

مفهومها للذات، فإن نظريات التأويل النقدى لديها فلسفة جذرية جديدة للموضوع تختلف تماما عن الميتافيزيقيا الواقعية عند التأويل الرومانتيكى والتأويل الظاهراتى، بالإضافة إلى اختلافها عن الموضوع الوجودى في التأويل الديالكتيكى. ولقد تأسست هذه الفلسفة الجديدة للموضوع على تفكير كارل ماركس، ونيتشه، وأوستين، وفرويد، وكل هؤلاء المنظرين برهنوا على أن النصية يمكن اختراقها بقوى دخيلة عليها معتبرة بأنها غير ضارة عملياً، وعلى نحو أكثر تحديداً، فقد دافع ماركس عن أن النصية يمكن نسجها وفتلها بوساطة الإيديولوجيا الرأسمالية، والطبقات المستندة إليها. وكذلك نيتشه بنموذجه الثقافى، وفرويد باللاوعى. هذه القوى الدخيلة قادرة على أن تخترق النص بعمق، وأن تتغلغل فيه من خلال ما تنسجه في بنيته اللغوية، وبالتالى فحتى بدون التباعد الثقافى والزمنى الذى صنع قلق التأويل الرومانتيكى، أو حتى بدون الاختلاف في عوالم الحياة التى ازعجت كل من التأويل الظاهراتى والتأويل الديالكتيكى، وبالتالى فليس هناك ضمان للقارئ من أن يستجلب جنباً إلى جنب مع حقيقة النص ومعناه، ومن هنا فهدف هذا النظام التأويلى تشخيص الأمراض المخفية للنصوص، والعمل على تخليصها من التشويهات الإيديولوجية، ويوضح الشكل التالى النظام الأساسى للتأويل النقدى[٢٢٣]:



التأويل النقدى

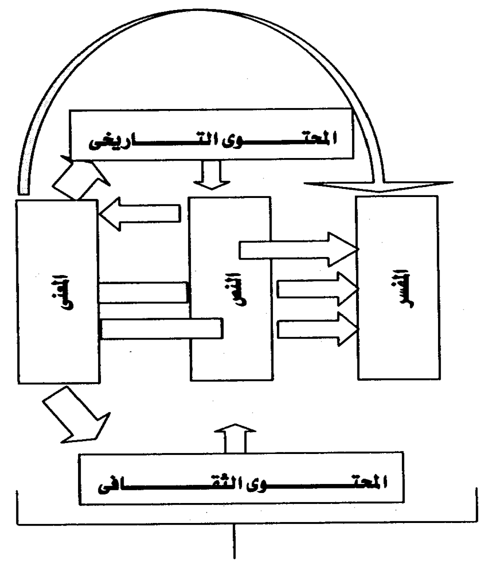
ومن الواضح هنا أن الأفكار الغربية حول الذاتية والنصية والصدق مبنية داخل النظام النقدى للتفسير، وعملية التفسير هنا، كما توضح الأسهم في الشكل السابق، تنبثق من القارئ من نقاط عديدة تخترق البنية اللغوية النصية، ومن أجل تأسيس الحقيقة التى تدرك باعتبارها تحريراً من التشويهات الإيديولوجية. والاختراق الإيديولوجى المتوقع حدوثه في نقطة مخصوصة زماناً ومكاناً. إنه لمن غير الطبيعى للمنظّرين النقديين توظيف المنهجية التاريخية والثقافية للتأويل الرومانتيكى، باعتبار ان ذلك عاملاً مساعداً[٢٢٤].

٤ـ تأويل ما بعد التركيبية أو البنيوية :

لقد ظهرت فلسفة راديكالية جديدة للموضوع من خلال انهيار المسار الفكرى لماركس، ونيتشه، وفرويد على يد فلاسفة ما بعد البنيوية، ولقد تتابع ذلك على نحو أبعد في ميدان فلسفة الذات، ونتيجة لذلك ظهر ما يعرف باسم ما بعد الحداثة، وهنا سوف يفقد الموضوع في ما بعد الحداثة أوليته التى حظى بها في النظم الفلسفية السابقة، إذ أنه قد نزعت مركزيته تماما، وأخذ في الاعتبار أنه نقطة تقاطع جوانب اجتماعية واقتصادية وقوى ثقافية تشكل الوجود الانسانى الفردى، وهذه هى فلسفة الموضوع التى اعتنقها بوضوح فلاسفة ما بعد البنيوية، ولكن لمدى نظريات ما بعد البنيوية التى أيدت مثل فكرة الذاتية، ولقد كان لديهم هنا جمع بين نقيضين على نحو ضئيل، فالشخص، باعتباره آخرا أو باعتباره نصا نظر إليه باعتباره يرى باعتباره شخصاً مفكك المركزية أو منزوعة عنه تماماً عند البنيويين، ولكن الشخص الانسانى باعتبار نفسه أو قارئا أو ناقدا لما بعد البنيوية فإنه ينظر إليه في ضوء مختلف مستخف بلا مبالاة، ففى أعلى الخط فإن فلسفة ما بعد البنيوية مترددة متذبذبة بين الديكارتية والنموذج الوجودى للذاتية[٢٢٥].

وعلى أساس أنها وريثة لفلسفات الشك عند ماركس ونيتشه وفرويد، فإن التأويل لدى ما بعد البنيويين ينضم أيضا إلى فلسفة الموضوع التى تشبه التأويل النقدى ويناصرها: النصوص شوهت بالقوة والايديولوجيا، وبالإضافة إلى المفهوم النقدى للموضوع، فإن ما بعد البنيوية أيضا يحافظ على فكرة التأويل الديالكتيكى في أن النصوص من الممكن أن تحتوى على معنى لا متناه ولا محدود، إنهم يرون النصوص باعتبارها نسيجا للنصوص الأخرى، التى حدد معناها بوساطة القارئ بدلا من القصد الأصلى للمؤلف، وبالتالى فإن فلسفتهم هنا في الموضوع أو النصية والتى تشبه فلسفة الذاتية، مترددة مضطربة بين الأفكار النقدية والديكالكتيكية الموضوعية أو النصية[٢٢٦].

ولو أن فلسفتهم في الذات مترددة بين هذين المثالين، فإن مفهومهم لهدف التأويل أيضاً ينطوى على أمرين: الأول، يهدف التأويل لدى ما بعد البنيوية ، مثل التأويل النقدى، إلى تشخيص الأمراض المخفية للنصوص، وأن يعمل على تحريرها من التحريفات الإيديولوجية. والثانى، يشبه التأويل الديالكتيكى، فإن تأويل ما بعد البنيوية لا يهتم بالفوز بمعنى واحد موحد متشابه ومنتظم، ولكن بدلاً من ذلك يهتم بالمعنى الوجودى، المعنى هنا والآن، والشكل التالى يوضح لنا تلك الطريقة التى يعمل بها تأويل ما بعد البنيوية:



نظام التأويل فيما بعد البنيوية

أن الأفكار المميزة للذاتية والنصية والصدق والمعنى مبنية داخل نظام ما بعد البنيوية للتفسير، إن تأويل ما بعد البنيوية. الذى قبل باعتباره نهاية التأويل الفلسفى، جنبا على جنب مع ملازمته للشك لأجل تنظير منهجى ضخم هو مرن إلى حد بعيد وديناميكى في تبنى المنهجيات التفسيرية السابقة، ومن هنا فإن رعية التأويل تبدأ من مجموعة من النقاط التى تمثل تحوير تأويل ما بعد البنيوية للأنظمة التأويلية السابقة، وكون ذلك كله فإن تأويل ما بعد البنّيوية لا يكتشف فحسب حدود النصية، ولكن يكشف أيضا البنية المؤسستين والاجتماعية والسياسية التى تحدد العلاقة بين المعنى/الصدق والقوة. والحركة في التسوية ونقد ما بعد الاستعمار من النظريات التفسيرية لما بعد الحدث أن أمثلة مثل هذه الفئة من النظام التأويلى(٢٢٧) .

وعلى الجملة فإن بعض معانى التأويل الراديكالى يستلزم نقد التأويل ذاته، وعلى نحو مخصوص نقد أى محاولة لإيجاد الحقيقة في النص المخصوص. ومن ناحية فلو أن التأويل يستلزم مشروعاً لتحديد التفسير باعتباره التفسير، فإن التأويل الراديكالى ليس تأويلاً على الإطلاق، وهذا يسمى أحياناً " ما بعد التأويل". ومن ناحية أخرى فإن نطاق التأويل الراديكالى ذاته يتناول تفسير أو تفكيك النصوص، إنه يكوّن مقاربة محددة للتأويل الممارسى، وبالتالى يحافظ على المقاربة التأويلية(٢٢٨).

ويستخدم التأويل الراديكالى للإشارة إلى تلك المناهج التى تعرف أحياناً " بما بعد التركيبية" عند فوكلات Facault، ودريدا Derrida، وما بعد الحداثة عند ليوتارد Lyotard، أو ما بعد الميتافيزيقيا عند كابتو Caputo، **الذى يحدد ثلاث مصادر مختلفة للتأويل الراديكالى:**

١. تأويل هيدجر في الواقعة.
٢. فلسفة غادامير التأويلية.
٣. تفكيك دريدا[٢٢٩].

ويسجل التأويل الراديكالي سخطه على أول مصدرين له، على الرغم من اعترافه بأنهما من المصادر المهمة بالنسبة له، وعلى النحو الذي أشار إليه كابتو في أن مشروع التأويل الراديكالي تتمثل فكرته الأساسية في التوجه نحو وضع العراقيل للتأويل عند كل من غادامير في تحول الحقيقة التراثية، وعند هيدجر في التأويل الأخروي الذي يجعل البشر ينتظرون الرب لكي يحفظهم. وعندما أضحى التأويل الراديكالي تأويلاً عرضه دريدا على نحو أكثر راديكالية في الافتراضات المسبقة الكلاسيكية والميتافيزيقية للمعنى والحقيقة عن أصلهما ومصدرهما الذي تعلق به كل من هيدجر وغادامير[٢٣٠].

واللغة سبب متاعب التأويل، فهي ليست، كما ذهب هيدجر، بيت الوجود، إنها بيت الميتافيزيقيا، والأنظمة المنزلقة للإشارات والإفادات المختلفة للمؤلفين والنصوص، لم تنجح في الحفاظ على الحقائق اللامتغيرة، وهو ما يكون تحيزات محتملة للتراث. إن اللغة ذاتها تؤثر في تفكيكها، ولذا فإن النصوص ذاتها مفتوحة لتفسيرات متعددة مضاعفة، وهذا بدوره يقوض تلك المحاولة المحافظة للرومانتيكية في استرداد أو تكرار حقيقة النصوص. إن التفسيرات المتعددة في هذا السياق، تنهض لتعني عدم التمام والكمال، ولكن المغالطة والقياس الفاسد، الذي يستلزم التناقض والتمزق، بالإضافة إلى قطع العلاقات والثغرات في الفهم، وعلى حد تعبير كابيتو: إن محور هذا كله الإقرار بمرواغة الشئ ذاته: النص والحقيقة، لكي يلحق بلعبته، لا ليطرحها، بغض النظر عما يعني ذلك. إنه الوهن، حقيقة التأويل، والحقيقة هنا لا توجد أنه لا توجد حقيقة، إنه لا يوجد هناك سيد مسيطر يضبط الأشياء ويحكمها[٢٣١].

١. مفهوم التفكيك عند دريدا وأدواته:

ولدى دريدا فإن مسألة التأويل لها أشكال متعددة، ويظهر شكل مسألة التفسير والتأويل على وجه العموم في اعتمادهما على السياق وعلى الموضوع المؤسس للتأمل والتفكير، ويدخل التأويل دائماً في سلسلة المصطلحات الميتافيزيقية، والتي هي سلسلة متساوية من العبارات المفرطة التي أخذت من تاريخ الفلسفة وعلم النفس والأدب، وهي عبارات مكبوحة محولة من سياقها ومجالها الأصلي، واستخدمت على نحو مختلف غير نصوصها، والتفسير بالتالي يحدد بوساطة العبارات والتعبيرات الأخرى في هذه السلسلة، أو في تفسيرات أخرى أو في تمثلات أخرى لهذه السلسلة، ولكن فحسب في ذلك الامتداد الذي يأتي لكي يعيد مكانه تحت تلك الكلمات الممحاة أو مكانها، وهذه العبارات خُربت وحدة دلالتها عبر الاستخدام، وعبر إدراجها في هذا النسق، وداخل هذه السلسة يمكن أن تحدد عبارات المفاهيم، مثل العلامة، والأثر، والاختلاف، والكتابة، والالتحام، والمزج، والترجمة وما إلى ذلك[٢٣٢].

إن العمل الذي قام به دريدا عمل مفكك؛ إذ أنه أعاد النظر في المفاهيم التي تتأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً، ومشروعه لا يمكن حصره في دائرة محددة، بل هو مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها، ولكن يمكن معرفة سمتها، إنه يقصد إلى هدم الميتافيزيقيا، وهو يُسائل مجموعة من الحقائق والمفاهيم التي اكتسبت على مر الزمن صفة القداسة ناقداً أساسها الميتافيزيقي اللاهوتي، ومبتعدا عن كل إجابة مريحة تخضع العقل بثقتها المزيفة بذاتها[٢٣٣].

إن التفكيك لدى دريدا يدل على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي، ومدلوله مرتبط بأداء مكانئي، أي أنه يستند لا إلى عمل آلي يتحقق من تلقاء نفسه، وإنما يكون التفكيك هنا شبيهاً بتفكيك أجزاء الآلة، فهو إشارة إلى تفكيك أجزاء كل موحد، وفقدان الشيء لبنيته[٢٣٤]. وبالتالي فهو محاولة استراتيجية تعتمد على جانب المقامرة التي تعمل من غير قصد على إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت عجزها، فهي محاولة للخروج والإصرار على القطيعة مع الميتافيزيقيا باسم الاختلاف تحت رحمة الاختلاف[٢٣٥].

وتحدد تخم التفكيك وحوافه وحدوده عن طريق السلب، بهدف نزعة مركزية العقل الأوربي، فالتفكيك ليس تحليلاً، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل، فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك[٢٣٦]. كما أن التفكيك ليس نقداً، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانتي، فالنقد بمعنى القرار أو الاختيار أو الحكم أو التحديد، يشكل أحد الموضوعات أو الأشياء الأساسية التي يستهدفها التفكيك[٢٣٧]. أيضاً، فإن التفكيك ليس منهجاً ولا طريقة، ولا يمكن أن يحول إلى منهج، فالتفكيك ليس منهجاً للقراءة ولا للتأويل، ولا يمكن أن يختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل، والتفكيك كذلك ليس فعلاً أو عملية، وهذا ليس فقط ربما لأنه فيه شيء من السلبية، ولا فقط لأنه يعود إلى ذات فاعلة محددة، تبادر إلى تطبيقه على شيء أو نص أو موضوع، والتفكيك حدث ليس بحاجة إلى تشاور أو وعي أو تنظيم، فالتفكيك فقدٌ للبناء[٢٣٨].

إن التفكيك نوع من الخلخلة لكل المعاني التي تستمد منشأها من العقل، وعلى نحو خاص معنى الحقيقة، وذلك هو الهدف الأساسي للاستراتيجية العامة للتفكيك عند دريدا، وإن كان مصطلح التفكيك قد حجب مصطلح الخلخلة[٢٣٩].

وعلى الجملة فهناك صعوبة في تحديد كلمة التفكيك، وبالتالي ترجمتها، وربما يعود السبب في ذلك كما يقول دريدا إلى أن: " جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية... وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك... إن كل جملة من نمط: التفكيك هو هذا، أو: التفكيك ليس ذاك، ستكون ...غير ملائمة، أو فلنقل زائفة على الأقل[٢٤٠]". أن كلمة التفكيك تستمد قيمتها من سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحددها: الكتابة مثلاً، أو الأثر أو الاخـ (تـ) ـلاف، أو الزيادة، أو الباكورة أو الإطار، وهي قائمة مفتوحة غير منغلقة[٢٤١]. وهنا يطرح دريدا سؤاله الجوهري الذي يجسد صعوبة إيجاد تعريف محدد لكل التفكيك: " ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء!. وما التفكيك؟ لا شيء[٢٤٢]".

إن مهمة التفكيك هي تقديم ممارسة نظرية لقراءة النصوص وفعاليتها الأساسية، وليس التأويل كما هو في الهيرمينوطيقيا، أو التحليل كما هو في السيمولوجيا، فالتفكيكية قراءة النصوص قراءة تستبعد تأويل الأعمال الفنية، فالانتقال من العمل إلى النص ليس تحولاً من الهيرمينوطيقيا إلى السيمولوجيا فقط، بل انتقال من جزء مادي إلى حقل منهاجي، فالعمل موضوع تأويل ينتجه فنان، ويجد نفسه ملقى على الرفوف جنباً إلى جنب مع أعمال الفنان نفسه أو فنانين آخرين[٢٤٣].

إن النص هو الميدان الذي يحدث فيه التأويل، وهو فضاء كل من القراءة والكتابة: أنظمة العلامات

والشفرات، وإنتاج المعرفة، والأطر، والهوامش والحافات، فالنص محاط ذاتياً، وذلك من خلال النصوص السابقة عليه Pre-Text، والسياقات Contexts والمتناصات Intertexts وخارجه يدل على داخله ضمنياً. وعند المفصل أو الخط الفاصل بين الداخل والخارج، أى عند مكان التقاء العلاقة التقابلية تحدث قراءة الكتابة، وكتابة القراءة[٢٤٤].

٢. الاستراتيجية الأساسية للتفكيك والخلخلة:

إن علاقة دريدا بالتراث التأويلى في الفكر الغربى، تفهم على أفضل وجوهها في تعبير عدم القدرة على الحسم واتخاذ القرار في المواضع التفسيرية، من خلال التدخل فيها على نحو يؤثر في نتائجها في النشاط التحويلى للتفسير، وعلى نحو معارض لما يعرف بالمشروع التأويلى، فإن موقف دريدا يظهر في النشاط التحويلى للتأويل. ووفقاً لهذا التجاور فإن التأويل يدعى لنفسه المعنى الحقيقى للنص، المعنى الحقيقى الخفى للنص، ولكن المعنى الذى يكون ممتنعاً أن يعبر عنه إلا عن طريق تدخل استراتيجية التفسير المحددة. إن التحولات الحادة للتأويل حينئذ ليست مقيدة بطلب المعنى اللامحدد، ولا الذى يؤسس في طلب ملاحقة حقيقة الوجود أو الجوهر، كما لو أعلن شخص حضور الحقيقة أو تمثل جوهرها في التفسير، ولكن هذا لا يؤسس سلسلة الاستراتيجيات التفسيرية أو يحدد ما هو مؤهل من بين أقرب نزوع للتدخلات الممكنة المنجزة، إن التفسير في الحياة أو لعبة التفسير، تفرض ضرورة الاختيار الذى يرجئ أن تدخل المزاج في التفسير يكون مفضلاً ومتابعاً، لأن وعده بتقديم الحقيقة، الوجود، حقيقة الوجود[٢٤٥].

ووفقاً لدريدا، فإن هناك تفسيران للتفسير، للبنية، وللعلامة، وللعبة. أحدهما يطلب فك المغالق والكشف عن المعانى الغامضة، والأحلام المكشوفة للمعنى أو الأصل والتى تهرب للعب ولنظام العلامة، وتعيش ضرورة التفسير باعتباره نفيا أو اغترابا. والآخر هو ذلك الذى لا يتجه كويلا ناحية الأصل، مثبتا للعبة ومحاولا للمرور وراء الإنسان والإنسانية، إن اسم كينونة الإنسان هو اسم الكينونة الذى، عبر تاريخ الميتافيزيقيا أو الانطوثيولوجى، وبعبارة أخرى عبر تاريخه التام، يحلم بالحضور الكامل الذى يؤكد أساسه وأصله وغاية اللعبة[٢٤٦].

وليس هناك اختيار بين هذين التفسيرين، والاختلاف الذى يتعذر اختزاله، هى تلك الاختلافات التى تجعل التفسير ممكنا: التحول السياقى للتفسير، إن التفسير لا يكون قراءات تأويلية أو تفسيرية، ولكنه إنجاز عن طريق التدخل بالقوة، ذلك التدخل الذى يحدث تغييرا في النتائج أو يؤثر فيها في عادة الكتابة السياسية للنص وأصله[٢٤٧].

إن عملية الخلخلة هى بمثابة حفر عمودى للطريق، ففلسفة الحضور سوف تكون الهدف المعرض لانتقاد دريدا، ذلك الهدف الذى يستحيل *تدميره مباشرة، ولكن يمكن تفجيره من الداخل*[٢٤٨]، وهنا تظهر تلك الصلة بين الاستراتيجية والخلخلة، فالتفكيك يقوم بعملية تشبه إلى حد بعيد عملية تفكيك الآلة إلى عناصرها المكونة لها، "فانطلاقاً من الطبقة السطحية لبقعة أرض، والتى تظهر وحدها للعيان، يتم البحث بوساطة التنقيب الذى لا يفتت ما اكتشفه لأول مرة، عن الطبقات التحتية السابقة زمانياً، والتى غطيت منذ أمد بعيد، بل ظلت دوماً مخفية، وهكذا فإن التمييز بين المحسوس والمعقول ليس أمراً بديهيا، لأنه لا يمكن الإبقاء على التعارض بين الدال والمدلول، بدون أن نجلب نحو الذات كل جذورها الميتافيزيقية واللاهوتية[٢٤٩]".

ويوجه دريدا نقده لفلسفة الحضور، من خلال تبيان أن نزعة العقل المركزية متضامنة مع الوجود كحضور، وهذا الحضور الزمنى يتحدد باعتباره أثراً للحظة أو الآن؛ إذ أن كل شيء يقوم على امتياز الصوت أو الصوتة Phone ، وهو نظام يتطلب أن يكون الصوت مسموعاً للتو من طرف من يرسله، إذ أنه في إطار اللوغوس أو العقل لم تنقطع الرابطة الأصلية مع الوت أبداً، ومن هنا فنزعة العقل المركزية هى نزعة الصوت المركزية، فهنا تقارب تام بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى(٢٥٠).

إن تفكير دريدا هنا يدور حول المسكوت عنه في الفلسفة الغربية، فهناك" اعتراض على امتياز الآن الحاضر، امتياز يحدد مبدأ الفكر الفلسفى ذاته، والذى يطرح حوله النقاش، بل الصراع بين الفلسفة التى تعتبر دوماً فلسفة حضور، وفكر عدم الحضور الذى ليس بالضرورة نقيضها(٢٥١)"، وتسعى التفكيكية إلى استرجاع أو تعويض ما أسقط من النص، وهو سمة للنص سلفاً، فما أسقط منه موجود في نص آخر أو أنه ينتج في كتابة أخرى، فإرجاع ما هو غير موجود في النص يعنى قرنه بنص آخر، وتحديد التقاطع القائم بينهما، إن مكان التقاطع هو مفصل النص، وتخمه وحدوده، ودريدا يحاول استرجاع الحقيقة في النصوص عبر تفكيك قوانينها(٢٥٢).

لقد أخذ دريدا على عاتقه في إطار بحثه في الفكر الغربى، توضيح طبيعة العلاقة الحضور أو الوعى والصوت، فلديه أن امتياز الحضور كوعى لا يتأسس إلا بوساطة الصوت، إذ أن من خاصية الصوت أن الإنسان عندما يتكلم يسمع صوت نفسه في الوقت الذى يتكلم فيه، فهناك الكلام، وفى ذات الوقت الإنصات للذات، ولو حدث تراخ زمنى بينهما، فإن الكلام لن يتم التلفظ به، إلا إذا كان الإنسان قد أصبح فجأة أصماً لا يسمع صوت ذاته، لأن الأصم والصمم هما معاً على قدم المساواة(٢٥٣).

وما يستفاد هنا من الإنصات لكلام الذات:" حضور أمام الذات، وعى، جوانية، وبالتالى تعارض بين داخل ما وخارج ما، مع تفوق الداخلى على الخارجى..... ،إذ أنصت لذاتى في غياب العالم، فمعنى ذلك أننى روح، معنى، حقيقة، خاصية مثالية، كل هذه القيم التى تكون نسقاً، تظهر في نفس الوقت باعتبارها نسقاً، هو في حد ذاته نسق الميتافيزيقيا(٢٥٤)".

وسماع الذات أو الوعى يؤدى عند دريدا إلى محو الدال لقرب المدلول، وهو الأمر الذى سوف يؤدى بدوره إلى احتقار المادة، وإبعاد الجسد، واحتقار الكتابة، ذلك أن الإنصات لكلام الذات هو الوعى بها:" إن نسيان الدال هذا قد كان ممكناً، لأن الإنصات إلى كلام الذات سواء كان الكلام فعلياً مع آخر أو لم يكن، يتضمن دوماً صوتاً صامتاً، صوتة معدومة الصوت، وهو أى الصوت لكى يوجد، ليس في حاجة إلى الدال، إلى الجسم ... إن الإنصات إلى كلام الذات هو الوعى بالذات، فهمها هو العيش داخل أثير روحى خالص(٢٥٥)". والذى يترتب على إقصاء الدال احتقار الكتابة:" حصر الكتابة ضمن وظيفة ثانوية وآلية، بحيث تكون مترجمة لحدث أصلى، هو نفسه منفلت من عملية التأويل(٢٥٦)"، ومعنى هذا عند دريدا أن :" أن نظام المدلول لا يكون أبداً معاصراً لنظام الدال، بل هو في أفضل الأحوال نقيضه أو موازيه، المنزاح عنه بحذق للزمن الكافى لنفس(٢٥٧)".

وعلم الكتابة ينظر إليه دريدا على أساس أنه علم النصية، مؤكداً على أنه يجب تجاوز كل من النزعة الميتافيزيقية والعلموية معاً، كما أشار إلى ضرورة فحص تلك الممارسات العملية التى تتخذ من اللوغوس مركزاً، وتثبت سيطرة الكلمة المنطوقة والصوت وفعل الكلام، والتأويل الأونط ـ أنطولوجى

للغة، وعلم الكتابة هو الذي ينقش العلم، ويضع حدوده، ويعيد كتابة سمات وشرائط علم معين، وشرطه الأساسي هو فك نزعة مركزية العقل[٢٥٨].

وعلم الكتابة هو الذي يقوم بعملية التفكيك، فهو الذي يقوم بتفكيك كل شيء يربط المفهوم والمعايير باللاهوت الانطولوجي، وبنزعة مركزية العقل، والنزعة الصوتية، ومن هنا فإن التفكيكية التي تتضمن برنامجاً أساسياً للقلب هي ما يفعله علم الكتابة، ومن هنا تعمل التفكيكية سلبياً فيما يتعلق بالأطر والإنتاج الحقيقي، وهي ليست ممارسة خطابية أو نظرية، إنما هي على الأحرى ممارسة سياسية، وهذه التفكيكية تمارس في نص باعتباره قراءة نصي آخر[٢٥٩].

ويرتبط بذلك انحطاط نزعة اللوغوس المركزية، أي نزعة الصوت المركزية، والتفكيك هنا سوف يقوم بإحداث تصدعاً بطيئاً داخل التقليد الغربي، وتصعب مقاومته بعد ذلك[٢٦٠]. وعلى حد تعبير دريدا: "يبدو أن هذه الحركة كانت تجد غايتها في الإبقاء على الكتابة في حدود وظيفة ثانوية أداتية: مجرد ترجمان لكلام ملئ وحاضر.... وتقنية موضوعة في خدمة اللغة وناطق بلسان أو حامل، ومؤول لكلام يفلت هو نفسه من قبضة التأويل[٢٦١]".

إن دريدا هنا يقدم نقداً للفكر الغربي منذ أيام أفلاطون وأرسطو حتى هيدجر، وليفي شتراوس ودي سوسير، متهما الفكر الفلسفة بما يسميه التمركز حول اللوغوس، وهو التركيز على المدلول، وتغليبه في البحث الفلسفي واللغوي، وحتى عندما يحاول هؤلاء عزل المدلول، فإنهم يستعينون على ذلك بمدلول بديل، لقد أخذ دريدا على نفسه هدم التمركز حول اللوغوس من داخله، فالكاتب ينقض نفسه بنفسه من داخل كتاباته، وبديلا لذلك دعا دريدا إلى ما سماه علم الكتابة[٢٦٢].

إن النص عبارة عن كتابة، وتلك الكتابة تستدعي القراءة، فالكتابة هي نصية النص، وهي النص متصوراً في حدوده، وليست الكتابة فعل إنتاج نص، ولا هي نتاج لهذا الفعل، إنما هي ما يحدث عند المفصل بينهما، وهي ليست ما يقابل الكلام، فهي ذلك الفضاء الذي يتم فيه إيصال نص ما وانتشاره وتحديده، ووضعه في سياق، فالكتابة تكمّل بحيث إنها تزيد على ما كتب في مكان آخر، وأيضاً هي تكرر ما يحكى وتشغل مكانه، وعلى الجملة فالكتابة هي مما لا يمكن حسمه[٢٦٣].

٢. مفهوم الاختلاف عند دريدا:

إن مفهوم الاختلاف Difference عند دريدا يحيل إلى فعل ميز Differencier وليس إلى فعل أرجأ Differ ، والمعنى المزدوج للاختلاف عنده، يشير إلى أمرين:

الأول، فعل يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن بعين الاعتبار، في عملية تتضمن حساباً اقتصادياً دون مهلة، تأخيراً، احتياطياً، وكلها مفاهيم تشير إليها كلمة التأجيل.

والثاني، معنى باين، وهو الأكثر شيوعاً وقبولاً، لتحقق ألا يكون مطابقاً، وأن لا يكون آخراً، غيرية من التباين أو من النفور، ومن اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى، وبشكل ريع، فاصل، ومسافة، وفسحة[٢٦٤].

والعلاقة وثيقة عند دريدا بين التأجيل والاختلاف، " إذ ليس هناك نص حاضر..بل ليس هناك حتى نص حاضر - مضى، نص ماض وكأنه كان حاضراً، أن النص اللاواعي يتكون من أرشيفات هي دوماً، وفي الآن منسوخات، هي خطوط بارزة أصلية مرشومة[٢٦٥]".

إن الملاحظ هنا تركيز دريدا على ما يعرف بالاختلاف، فالكلمات أو العلامات، أو الدوال لا يمكن التعرف على معانيها إلا من خلال الاختلاف أو التضاد، وهذا الاختلاف هو ما يجعل لهذه الدوال معنى، ولكنه في الوقت ذاته ليس لها من معنى محدد دقيق، وإنه لا يقينيات قطعية داخل النص، نتيجة لهذه التعارضات، مما يفضي إلى القول باللامعنى واللانص، تحت اسم الاختلاف والإرجاء، والتأجيل، بذلك المفهوم الذى أشرت إليه من قبل، من خلال التوجه إلى ما لا يمكن حسمه، الأمر الذى يؤدى إلى التعدد والتشتت، واللايقين والتردد.

إن دريدا يركز بصفة أساسية على التقابلات بين المفاهيم، مثل: المحسوس/ المعقول، والكلام/ الكتابة، والدال/ المدلول، والداخل/ الخارج، والحضور/ الغياب، وتفكيك مثل هذه التقابلات يحدد مشروع دريدا في الما بين، في الموقع الذى تتقابل في عناصر هذه المتقابلات كل منها في مواجهة الآخر[٢٦٦]. مما يشير إلى اللامعنى.

ومثل هذه التقابلات ترتبط بمفهوم دريدا للنص، " فليس النص حاضراً ولا غائباً، وليس مكتوباً ولا ملقى...إن النص ليس حاضراً تماماً في أى نص معين، وفى الواقع مثلما ليس هناك طريقة لحسم ما هو موجود في نص ما، ليس هناك طريقة لحسم ما هو حاضر في النص، فما هو حاضر في النص المعين، حاضر في النص العام أيضاً، ولكن ما هو غائب عن النص المعين قد لا يكون غائباً عن النص العام[٢٦٧]"، فالنص هو مما لا يمكن حسمه، فهو :" ليس مرئياً ولا غير مرئى، وليس داخلاً ولا خارجاً، وليس حاضراً ولا غائباً، وليس نصاً ولا سياقاً، وليس واحداً ولا متعدداً[٢٦٨]". إن القراءة هى النص[٢٦٩].

وهذا يرتبط برباط وثيق بمفهوم دريدا لما لا يمكن حسمه عن طريق السلب، مثل العلامة، والبنية، والكتابة، والاختلاف، فالفارمكون ليس دواء ولا سماً، وليس خيراً ولا شراً، وليس داخلاً ولا خارجاً، وليس كلاماً ولا كتابة. والتكملة ليست زيادة ولا نقصان، وليست خارجاً ولا تتمة لداخل ما، وليست عرضاً ولا ماهية[٢٧٠].

وتقرير دريدا النظر إلى اختلافات التفسير، يتزامن مع اكتشافه لعلاقته بالتراث الهيرمينوطيقى، وعلى الرغم من أن التفسير يستلزم إعادة الكتابة المنظمة للنص وأصله. وتمزق البرنامج التأويلى لا يستلزم الهرب من الاغلاق الميتافيزيقى أو قطع العلاقات وإعلان الحرب، في هذه الحالة، للدائرة التأويلية واحدة من بين عديد يؤدى دوره، التفسيرى، بالتدخل بالقوة، لكى يعيد التوجيه والتحول والانحراف وكبح الكتابة التى ترسل إلى مكان آخر. وهذا التكرار مورَّث بوساطة إرث التأويل، وكل كسر أو قطع للعلاقات مع التراث دائماً، وعلى نحو مقدر لجم لما هو مكتوب في ملابس قديمة، ذلك الذي يجب أن يكون باستمرار غير منجز على نحو لامتناه. ولكن لدى دريدا يمكن إنتاج وتثبيت القطع فحسب بتكرار ما هو متضمن في المفاهيم المؤسسة والإشكاليات الأساسية باستخدامه ضد صرح الأدوات والأحجار المتاحة في المسكن[٢٧١].

إن كل شيء - التفسير، والترجمة، والكتابة، والتمثيل، والتصور- يبدأ بالإشارة إلى الوراء، الذى يعنى عدم البدء، وذلك هو الموضوع الذى يتابعه دريدا فى: الإرسال[٢٧٢]، والتمثيل. ووفقاً لأسلوبه وأدواته، فإنه يُظهر واحداً من سياقات متعددة، يربطه بالتأويل، وعلى نحو مسألة الإرجاء المؤقت من نصوص هيدجر. ويستخدم دريدا بأثر من التطورات الفيلولوجية للتصور والتمثيل والأداء الذى تسلمه من هيدجر

في التوسط، فيما يتصل بالكينونة، مفهوم التمثيل في تحديدات تاريخية وسيمائية ومفرداتية متنوعة، من أجل مواجهة فرضيتين كاذبتين: في غرض تثبيت معنى الكلمة، أو التغلب على تعدد المعانى: وجود الثبات تحت تنوع التحولات السيمائية من ناحية، وإمكانية تحديد السياق الذى يتخم المعنى ويشبعه من ناحية أخرى. وتحت هذا الأثر يرتبط التدخل بالقوة الذى يحجز مدى وأفق النصوص: التدمير، وإعادة توجيه البحث للجوهر، والأصول[٢٧٣].

إن الاعتقاد بهذين الشرطين، بالنظر إلى إمكانية تثبيت المعنى أحد الآثار السلبية للفلسفة، ولقد نشأ ذلك من الممارسة والأساس النظرى الذى يحاول التفكير فيما يعنيه المفهوم في حد ذاته، والتفكير فيما يمثله، وجوهر التمثيل على جهة العموم. وبطبيعة الحال، فإن تعليق دريدا فيما يختص بشأن التمثيل ينطبق عموماً على التأويل، وعندما يقرر أن التمثيل هو تفسير الجوهر الذى يكون موضوعاً للتمثيل، فإن التفسير يحل محل التمثيل[٢٧٤].

ووفقاً لمشروع التأويل فإن التفسير يطلب معرفة وبيان جوهر موضوعه على نحو واضح، ويصبح التمثيل هنا مقولة أكثر عمومية في فهم وإدراك أى اهتمام في أى علاقة، ولذا فالتمثيل بالفعل عند دريدا ما قبل الإرسال Pre-sent باعتباره تفسيراً[٢٧٥].

إن التفكير في التفسير أو التمثيل بعبارات أخرى من القراءة التفسيرية أو التأويلية، والتى تتمثل في التمثيل المساند للمعنى، تفكير التفسير وفقاً لإرساله، ليس باعتباره إرسالاً في ذاته، ولكن باعتباره نشراً آخر للآخرين. وعند دريدا لا يوجد تمثيل للتمثيل، ولو أن شخصاً عنى بذلك إعادة تمثيل جوهر التمثيل، فإن التمثيل غير قابل للتمثيل، فهو ليس منطوياً على نفسه. وبنفس الأسلوب ليس هناك تمثيل للتفسير، وليس هناك تفسير للتفسير، ولو أحداً عنى بهذه العبارة أن التمثيل أو التفسير لجوهر التفسير. ووفقاً لقراءة دريدا لهيدجر فإنه لا التفسير ولا التأويل يقومان وحدة بسيطة، ولا يمكن فهمهما على أنهما واحد، فالتمثيل والتفسير بالفعل منقسمان، ومختلفان، وذلك علامة على القطع، والتقسيم، والخلاف[٢٧٦].

إن النص عند دريدا آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية، وهذا النص باعتبار ماهيته المتعالية، يشكو أو ينتشى من غياب ذات الكتابة، ومن غياب الشيء المحال عليه أو المرجع، والقول بأن العلامة تشكو من غياب مؤلفها ومن مرجعها لا يعنى أنها محرومة كلية من دليل مباشر، فالغاية عند دريدا تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية، تتحدى تلك النصوص التى تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائى وصريح، فهو لا يريد تحدى معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدى ميتافيزيقيا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائى[٢٧٧].

إن معرفة النص تتحقق في أن النص: الخارج هو الداخل، إنها تظهر في ذلك المشطوب أو المطموس، فالنص هنا يتحدد من خلال معالم الكتابة واستراتيجيتها، إنه يقع تحت الشطب (*) ولا بد من رفع الشطب، وبالتالى يكون النص الخارج هو الداخل، وهو هنا بمثابة تحولات وأشكال النص في الخطاب الميتافيزيقى بأشكاله، ذلك حتى يتم ضمان أن أصلية النص ذات معنى أحادى، وكل شيء نص، ولا شيء خارج النص[٢٧٨].

إن تمثيل التفسير وتفسير التفسير مسألة ترتكز على الآخر، الآخر في ذاته وبدون ذاته، عندما يشير الآخر إلى الاختلاف، ولدى دريدا كل تمثيل تفسير تدخلي بالقوة على نحو فعلي الذي يعني إرساله من آخر، فكل تفسير إرسال إلى آخر، عندما يعمل الأول باعتباره أصلاً للثاني، والثاني للثالث، هكذا(٢٧٩). وهو منهج في التفكيك لا يمكن أن يفهم بمعزل عن كتابات هيدجر(٢٨٠).

وهنا نجد نظرية التناص عند دريدا، والتي يلغى بها أي حدود بين نص وآخر، إذ تعتمد هذه النظرية على مبدأ الاقتباس، وبالتالي التداخل بين النصوص، لأن أي نص أو أي جزء من نص، هو دائم التعرض إلى سياق آخر، فكل نص هو خلاصة تأليف لعدد من الكلمات، وهي بدورها سابقة على النص في وجودها، كما أنها قابلة للانتقال من نص إلى آخر، وهي بذلك تحمل تاريخها القديم، وهذا من الممكن أن يحدث في أي زمان ومكان، والمادة المقتطعة هنا تنفصل من سياقها لتقيم ما لا يحصر من السياقات الجديدة، التي لا تحدها حدود، ولذا فإن السياق دائم التحرك، وينتج من هذا أن أي نص هو خلاصة لما لا يحصى قبله من النصوص(٢٨١).

فالنص قائم على الاقتباسات المتداخلة مع النصوص الأخرى، ومن الإرجاعات ومن اللغات الثقافية التي هي غامضة الهوية، وغير قابلة للرصد، ومن هنا فإن النص يستجيب للانتشار فحسب **Dissemination** أي أنه ينتثر في النصوص اللانهائية التي تداخلت معه، وبعبارة أخرى فإن النص يتضمن ما لا يحصى من النصوص(٢٨٢)، وبالتالي يكون النص مفتوحاً، والقارئ هو الذي ينتج النص في تفاعل متجاوب، وهنا يكون في النص التحول غير المحدود للمدلولات من خلال ذلك التحرك الحر للمدلول، الذي يتسم بطاقة لا تحد، وبالتالي غير قابل للانغلاق أو التمركز(٢٨٣)، ومن هذا النقطة يمكن القضاء عند دريدا على التمركز حول اللوغوس، السمة الأساسية للفكر الغربي على جهة العموم.

إن القراءة هي الكتابة، فلا شيء خارج النص، ولا شيء داخل النص، وقراءة النص وفقاً لمنطق الاختلاف تولد أحكاماً مختلفة إلى ما لا نهاية، وهو ما تترتب عليه بعض النتائج التي أشير إليها فيما يلي:

- إن النص الكبير هو النص الصغير، وبهذا الاندماج يسقط التناقض بين المتعارضات الميتافيزيقية: الخارج/ الداخل، الذات/ الموضوع، ويظل أحدهما مقروءاً في الآخر، كما هو الحال في ثنائية الكلام/ الكتابة، أو أن يفكك أحدهما الآخر، كما هو الحال في الفارماكون عند أفلاطون، وهنا فإن القراءة التفكيكية ترى أن الخطابات كلها خطاباً واحداً.

- إن القارئ والقراءة والمقروء توجد كلها داخل النص في نسيج واحد، ولا فرق لدى دريدا بين القراءة والكتابة، فقراءة النص تعني كتابته مرة ثانية، فالقراءة هي استراتيجية الكتابة، وكل شيء داخل النص، والتفكيك ينطلق من داخله، ولكنه لا يقول بالتالي بأي شيء خارج النص، والنصوص كلها نص واحد.

- يدى هذا بدوره إلى القول بموت القارئ، وذلك أن النص يحتمل قراءات لا متناهية، وبالتالي تنتفي فكرة القارئ الذي يقدم قراءة يحسب أنه قد توصل إلى قراءة يعتد بها دون غيرها، أي يتورط في القول بحضورية اللغة، وذلك يعني ما يعرف باسم النص القارئ، ذلك النص الذي لا يتناهى، وينتزع بتقلب

وتغاير دلالاته وتفسيراته دلالات غير متناهية، فالقارئ طوع التفكيك، وذلك ينبغى أن يفهم في إطار القول بأن كل قراءة هى إساءة قراءة.، والمشروع التفكيكى كله قائم على هذه الإساءة، والوضوح أكثر إساءة في القراءة بناء على حقيقة اللغة[٢٨٤].

إن النص عند دريدا يفصل تماماً عن قصدية الذات التى أنتجته، وبالتالى لن "يكون من واجب القراء ولا في مقدورهم التقيد بمقتضيات هذه القصدية الغائبة، والخلاصة وفق هذا التصور، إن اللغة تندرج ضمن لعبة متنوعة للدوال، كما أن النص لا يحتوى على أى مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأى مدلول متعال، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكل دال يرتبط بدال آخر، بحيث أن لا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهى[٢٨٥]".

ويرتبط بهذه المسألة أمر آخر، إذ يتم التركيز على قارئ النص، على أساس أنه المنتج للنص أو ذلك الذى يقوم بإعادة كتابة النص مرة أخرى، ومن هنا فإن أى قراءة لا يمكن أن تكون نهائية، فالقراءة إعادة كتابة، وعلى حد تعبير رولان بارت:" النص في أصله حرز، وإن هذا الحرز ليرغبنى، والنص يختارنى أداته في ذلك ترتيب كامل لشاشات خفية، وتدبير منظم محكم لماحكات انتقائية: فثمة المفردات، والمراجع، وقابلية المقروء للقراءة ... ويوجد الآخر دائماً إنه المؤلف، وإنه ليوجد ضائعاً في وسط النص... لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدنى والانفعالى، والمكون للسيرة، كما أن ملكيته قد انتهت، ولذا فإنه لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة[٢٨٦]". فالقارئ الحقيقى هو الذى يفهم أن سر النص يكمن في عدمه، وأن طابع النص الأساسى هو اللاتناهى، والنصوص تقول كل شيء فيما عدا ما يود الكاتب قوله والتدليل عليه[٢٨٧].

وثمة علاقة وثيقة بين الهرمسية الغنوصية القديمة في قراءتها للنصوص وبين الاتجاه التأويلى التفكيكى، فهناك سلسلة من الأفكار المتشابهة بين المقاربة الهرمسية للنصوص وبين المقاربات المعاصرة في قراءة النص، ومن ذلك:

– إن النص كون مفتوح open-end، بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق. إن مهمة اللغة على العكس من ذلك لا تتجاوز حدود إمكانية الحديث عن تطابق للمتناقضات.

- إن اللغة لا تلاؤم الفكر، إن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.

- إن كل نص يدعى إثبات شيء ما هو كون مجهض، أى نتاج كائن يشكو من اختلال ذهنى، وهو يريد أن يقول كذا وكذا، فإنه ينتج سلسلة لا متناهية من الإحالات مثل هذا ليس مثل هذا.

- إن الغنوصية النصية متسامحة جداً، فبإمكان أى كان أن يكون كائناً كلياً، شريطة أن تكون لديه الرغبة في أن يحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب التى تستعصى على الضبط، لحظتها سيصل إلى الحقيقة، حقيقة أن الكاتب لا يعرف ما يقوله، فاللغة هى التى تتحدث عنه[٢٨٨].

وبالجملة فإن التفكيك عند دريدا يتضمن حركة مزدوجة وكتبة مزدوجة: منشطرة غير متماثلة، علم مزدوج، إنه حركة تقلب التراتيبات الميتافيزيقية، وتجعل العلو سفلاً عن طريق القيام بتعميم لأحد الضدين الأقل حظاً من طرف التقليد، وتحافظ على الاسم القديم، ولكنها تحول معناه بالتعميم الذى تقوم به، وهو يعتمد على تلك السمة التى يسميها دريدا المماثلة، وما يصعب تقريره[٢٨٩].

فهنـاك حركـة مزدوجـة: فعـل علـم الاسمـاء القديمـة، والحركـة الأخـرى إمـا أن تعيـد تسـجيل الاسـم القديم في لغة أخرى، وإما أن تبرز تصوراً لا يترك نفسه يستسلم أبداً، خاضعاً لتجاوز مؤمثل وإعلائى، ومثل هذه التصورات هى التى تقاوم التعارض الفلسفى وتفكك تنظيمه، دون أن تكون ألفاظاً ثالثة، إنها تتجاوز المتعارضين الاثنين، فهى متعددة ولا واحد منها له بدوره فعالية، فهى تتداول الواحد في الآخر بالتلقيم والإدخال، وتتهيأ للعبة تشتت لا محددة، وهى كلها تصورات لا يمكن الإمساك بها[٢٩٠]. ومفهوم هـذا أن التأويـل غيـر محـدود، وأن محاولـة الوصـول إلى دلالـة نهائيـة ومنيعـة سيؤدى إلى فـتح متاهـات وانزلاقات دلالية لا حصر لها[٢٩١].

ويقتطـع دريـدا هـذه التصـورات مـن نصـوص أخـرى في بعـض الأحيـان يلعـب بهـا، مـن دون تحفـظ، فالفارمكون، الذى يقتبسه من أفلاطون، ليس هو الدواء ولا السم، ولا الخير ولا الشر، ولا الداخل ولا الخارج، ولا الكلام ولا الكتابة، وهناك نقطة مشتركة في كل هذه السمات: إنها تشطب تعارض الـداخل والخـارج، وبواسـطتها لا يتجـاوز دريـدا و لا ينتهكهـا سـياج الميتافيزيقيـا، ذلـك أن تفكيـك الميتافيزيقيا عند دريدا، لا يقتض الوقوف خارجها، ولا القيام بتوزيعات بسيطة بين النصوص، فالحد بين مـا هـو ميتـافيزيقى ومـا هـو غيـر ميتـافيزيقى يمـر داخـل كـل نـص، وبصـفة نوعيـة لكـل واحـد مـن تلـك النصوص، فعن طريق الحركة المزدوجة التى تؤكد اللعبة، يمكـن عند دريدا إفساد الميتافيزيقيا مـن خلال اللعب بها، باستخدام لغة مليئة بالتعارضات الميتافيزيقية[٢٩٢].

إما نيتشه الذى ينظر إليه باعتباره رائد التأويل الراديكالى، فيشير إلى ما هـى الحقيقة؟ إنها الجيش المتحرك للمجازات والكنايات والتشبيهات. وبعبارة مختصرة العلاقات الإنسانية المزينة والمنقولة والمزخرفة شعرياً وخطابياً، والتى تبدو بعد الاستعمال الطويل مثبتة وقانونية وملزمة للناس: إن الحقائق أوهام مضللة حول نسيان المرء ما يكون هذا، وما كان: مجازات تالفة مبتذلة. وعلى الجملة فلا توجد حقائق، وإنما على نحو دقيق توجد تأويلات[٢٩٣].

وعلى أية حال فلدى نيتشه ليس هنـاك حـدود للطـرق التى يفسـر بهـا العـالم، ولـو أن هنـاك تفسـيرات وحيدة أنتجت من منظورات محددة، فالعـالم: الوجود أو الحيـاة، دائمـاً وفحسـب هـو العـالم الظـاهر، إنـه ليس حقيقة، ولكنه أكذوبة وخرافة وتقريبى نسبى، مرتكزاً على خلاصة هزيلة للملاحظات، وحقيقة العـالم حينئذ تصبح حالة مطردة متواصلة، علـى أسـاس أنهـا تعبيرات كاذبة، ولكنهـا لا تحصـل علـى القرب من الحقيقة، إذ أنه لا توجد حقيقة، إن حقيقة العالم، الحياة والوجود، هـى حقيقة معرفتنا بشأن العالم، وحقيقة فهمنا للعالم، وهى تصب في إطار الخيال، ولكن تفسر باعتبارهـا شيئاً آخر، فالحقـائق أكاذيب على حد تعبير نيتشه، ولقد نسى ما كانت عليه[٢٩٤].

وليس هنـاك مـا هـو أصلى مـن أجل أن تفسـر القـراءة، فـالقراءة والكتابـة يتقاسـم كـل واحـد منهمـا الآخر، وكل نص أصلى ليس أكثر مـن تعليقـات[٢٩٥]. ومـن الواضـح أن القـول بلانهائيـة الـنص لا يعنـى أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد، وهناك نظريـات تشير إلى أن القـراءة الوحيـدة الجديـة للنصوص هـى قراءة خاطئة، والوجود الوحيد للنصوص يكمن في سلسلة الأجوبة التى تثيرها[٢٩٦].

والخلاصة أننا نجد أنفسنا أمام أنظمة تأويلية متنوعة، وليس هناك من حاجة لرفض من البداية للنهاية لحجم الارتباك والتشوش للمواد التى تكون في فوضى محكمة، ولا إلى أن نكشف من البداية للنهاية غاية هذه الكثافة المعرفية، إن الهدف الاساسى هنا محاولة تصنيف الانظمة التأويلية.

ومن الواضح هنا أن هناك نظامين للتأويل، على الرغم من ذلك التنوع الشديد في الأنظمة التأويلية في الفلسفة الغربية المعاصرة، أحدهما يرى أن التأويل هدفه أن يكشف عن الدلالة الحقيقة التى أرادها المؤلف، أو الكشف عن الطابع الموضوعى لهذه الدلالة، والمعرفة هنا عبارة عن تطابق بين الفكر والوجود. والثانى، على النقيض من ذلك تماماً، إذ يرى أن النصوص تحتمل كل تأويل، وأن النص يمكن له أن يعطى معان لا متناهية فيما عدا قصد المؤلف الذى وضع النص، وهنا نجد أنفسنا مع اللامعنى أو اللانص.



ثانياً: أثر نظريات التاويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم.

تمهيد:

وعند هذه المرحلة من البحث، سوف ننتقل إلى بيان تلك الآثار التى خلفتها نظريات التأويل واتجاهاته في الفلسفة الغربية المعاصرة على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامى المعاصر، لكى نلحظ على نحو أولى ذلك الحضور القوى لتلك النظريات باتجاهاتها المتعددة في قراءة القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المحدثين، فالنظريات التى طبقت في أول الأمر على الكتاب المقدس، ثم توجهت بعد ذلك إلى قراءة وتأويل مختلف النصوص المكتوبة، سواء كانت نصوصاً قانونية أو تاريخية أو أدبية، سوف نجد النسخة العربية منها في إعادة قراءة القرآن الكريم.

وسوف نلحظ هنا أن نظريات شلاماخير ودلتاى وبولتمان وهيدجر وغادامير ودريدا وبول ريكور وفوكو وغيرهم، سوق تظهر على نحو بارز واضح في تناول القرآن الكريم عند الليبراليين المسلمين المعاصرين، فالمنهج وآلياته وأدواته غربى محض ينتمى بعضه إلى الفكر الأوربى في القرن التاسع عشر والآخر إلى القرن العشرين، وما يطبق فيه هذا المنهج هو القرآن الكريم أو بتعبير أدق إعادة قراءة القرآن الكريم مع خلال قطيعة تامة مع التراث، وفى الوقت ذاته التواصل مع الآخر الأوربى وعلى نحو خاص في مرحلتى الحداثة وما بعد الحداثة. مع توظيف بشكل خاص لما قدمته العلوم الإسلامية الأخرى من علم الكلام وأصول الفقه وعلوم القرآن، من أجل الوصول إلى نتيجة خلاصتها الوصول إلى نفس النتائج التى توصل إليها الغربيون من دراسة نصوصهم المقدسة.

فالتأويل هنا وسيلة أساسية في التعامل مع القرآن الكريم إن في إعادة قراءاته أو في دراسة تاريخه، وعلى حد تعبير طيب تيزينى:" إن صيغة التأويل ... أسهمت بقوة ملحوظة وعبر جل الفرقاء في إحالته إلى موضوع بحث نقدى، بقدر أو بآخر، في اختراقه. فهو، أى النص المعنى، لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة... فحسب، بل إنه هو نفسه لإضافة إلى ذلك .... يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية[٢٩٧]". إن فهم النص هنا لا يبدأ من قراءة النص، وإنما يبدأ من ثقافة القارئ وخلفيته[٢٩٨]، والقرآن الكريم لدى هؤلاء كله متشابه، وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح للكل أن ينطق باسمه[٢٩٩].

وفى هذا السياق لا توجد عند هؤلاء قراءة بريئة، فالقراءة لا يمكن أن تكون حيادية، لأنها تعتمد على ثقافة القارئ ومكوناته الفكرية والعلمية[٣٠٠]، والنص ليس لألفاظه دلالات ذاتية[٣٠١]، ولا توجد عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، فلكل قراءة بالمعنى التاريخى الاجتماعى جوهرها الذى تكشفه في النص[٣٠٢].

ووجوه القراءة هنا متنوعة إنها تعنى:" أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحو، أو نزحزح ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للقراءة والتفكير في النصوص[٣٠٣]". وليس هناك في هذه القراءة إلا المعنى النسبى، فأركون يقرر أنه " من السخف الذى نأباه

على أنفسنا أن نحدد أخيراً المعنى الحقيقى للقرآن(٣٠٤)"، والقرآن الكريم، على النحو الذى سوف تشير إليه هذه الدراسة، فيما بعد، عند طيب تيزينى:" يقول كل شئ دون أن يقول شيئا(٣٠٥)"، فالتأويل هنا يعنى أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل، هو إعادة تأول(٣٠٦)، وهنا يأتى القول بلا نهائية المعنى عند أركون:" والذين يسعون لإرجاع نص حر غير منتظم تنفجر منه آلاف المعانى... إلى عرض منهجى خطى دال، إنما يقعون فى تناقض لغوى سمج، فلا يمكن نقل الكلام ذى البنية الأسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصى لجملة معقدة من المفاهيم(٣٠٧)".

وأيضا فمن بين سمات النص القرآنى عند طيب تيزينى سمة التأويل، وهى ترتبط بشكل أول بآخر بكونه نصا كليا إجماليا، وبكونه بنية مفتوحة المعنى، فالقرآن الكريم:" لم يتقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة ... فحسب، بل إنه نفسه إضافة إلى ذلك... يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية ... والحق أننا نواجه فى ذلك واحدة من الأقنية المتعددة والحاسمة التى عملت على اقتحام النص، والنفاذ إلى نواظمه الداخلية بغية تخصيصه وتشخيصه، وفقا لمقتضيات واحتياجات الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المنطلق منها المؤولون(٣٠٨)". إن القرآن الكريم يقتضى موقفا تأويلياً لديه من خلال الحكم والمتشابه(٣٠٩)". وبالجملة فإن" إشكالية النص القرآنى القائمة على الحكم والمتشابه تحولت والحال كذلك إلى إشكالية العلاقة بين القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأحيانا كذلك الإتينية فى المجتمع ... إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة فى المجتمع العربى الإسلامى، بما انطوت عليه نسمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية ... الخ هى التى تدخلت فى عملية خلخلة النص القرآنى وتشظيه وتوزعه بنيويا ووظيفيا فى اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إتينية متعددة، وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسَّدة بالوضعيات المذكورة إياها(٣١٠)".

وأيضا من خلال بنية المجاز الموجودة فيه:" إن النص القرآنى يقوم فى تركيبه اللغوى على أوجه متعددة من المجاز، تمارس دورا هائلا فى استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يتخيل من الأشكال والفضاءات، وهذا يتضمن القول بأن الأشكال المجازية المعنية جسدت حجر الزاوية أو واحدا من أحجار الزاوية الحاسمة فى البنية النصية القرآنية(٣١١)"، وتلك المسألة هى التى سوف يركز عليها أركون، على النحو الذى سوف نشير إليه فيما بعد، عند تناوله لخصائص اللغة القرآنية.

ومن هذه الزاوية فإن النص القرآنى لديه بنية قابلة للتأويل؛ وفقا لتلك المتغيرات التى تطرأ على الواقع أو على الوضعية الاجتماعية المشخصة، والوقوف فى وجه التأويل يؤدى إلى تحديات أو معضلات ثلاث:" الأولى، من تلك التحديات يقف فى وجه الواقع المتجدد والمتغير الذى يجرى الحديث عنه وباسمه إسلاميا، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مطلقة (غير مقيدة زمانياً ومكانيا. والتحدى الثانى، يبرز فى وجه النص الدينى الذى ينطلق منه بمثابة بنية مغلقة ناجزة تطالب بلوى عنق التاريخ والتراث الواقعيين المشخصين والخاضعين فى هذه الحال للتغير لصالحها. أما التحدى الثالث، فينصب فى وجه الحركة التأويلية المستنيرة، وفى وجه معضلة التأويل من حيث هى أداة عقلية، يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع(٣١٢)".

وهنا أيضاً يتناول الخطاب الليبرالي تخصيص العام باعتباره شكلاً من أشكال التأويل أو نوع من أنواعه، فالتأويل لا يخص غير الواضح، بل يشمل أيضاً واضح الدلالة، والمجتهد هنا في نظر هذا الخطاب يمكن له القول بتخصيص عام الناس وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل(٣١٣).

وأيضا مما ساعد على تناول القرآن الكريم باعتباره بنية مفتوحة، ما يرتبط بإشكالية الظاهر والباطن لديه، وهي سمة من سمات القرآن الكريم لديه مرتبطة بما أشرت إليه آنفا على نحو وثيق، يقول طيب تيزيني:" ومن الهام ملاحظة أن هذه السمة القرآنية، ولا تتمثل في بنية قرآنية صامته فحسب، وإنما تبرز أيضا بمثابتها بنية تدعو إلى النظر إليها وفيها على أنها كذلك، وهنا يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص القرآني بمثابته مفتوحاً أولاً، ومترعاً بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانيا(٣١٤)".

وهنا على النحو الذي سوف أشير إليه فيما بعد سوف نجد القول بالتاريخية وما يستلزمها من القول بالقراءة التزامنية في إطار السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي للنص المقروء والقول بالتاريخية والخضوع للزمان والمكان المحددين تاريخيا وجغرافي، كما سوف نجد تعدد التفسيرات على نحو لا نهائي، وان قراءة النص إعادة كتابة له، فالتأويل مستمر هنا في سيرورة لانهائية دائمة، دون الالتزام بأية قواعد لهذا التأويل، من أجل التوافق مع الواقع المعاصر، والقيم الحديثة، وما أفرزته العلوم الغربية المعاصرة في دراسة الظاهرة الدينية، فالنقطة المهمة هنا، هي مقدرة القارئ للقرآن الكريم، على تحوير النص وفهمه، وتفكيكه، والبحث عن المهمش فيه أو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه. إضافة إلى عدم القدرة على تحديد المعنى الدقيق المحدد للنص، مما يعني القول باللامعنى واللانص بوساطة التلاعب الحر باللغة، وهو ما أشرت إلية على نحو تفصيلي في القسم الأول من هذا البحث.

وعلى الجملة فإن تطبيق "مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني ... يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها(٣١٥) "، بل ربما بما أدى هذا إلى تدمير القرآن الكريم نفسه، وذلك بنزع القداسة عنه، فالقراءة الموضوعية التاريخية للقرآن الكريم، لا تتحقق عند الليبراليين الإنسانيين إلا بنزع القداسة عن القرآن الكريم، واكتشاف مدى تاريخية القرآن الكريم، وارتباطه بالواقع، وما يرتبط به من ظروف اقتصادية واجتماعية، ونفسية ودينية، والتفكيك الألسني هنا هو ما يحقق هذه الغاية، إذ يكشف عن اللحظة التاريخية التي أسسته وشكلته، وهو أمر يمكن تحقيقه عند هؤلاء من خلال هذه المناهج وهو ما سوف يتضح لنا فيما بعد.

١. آليات نقد العقل الديني وتفكيكه.

أ. الإسلاميات التطبيقية والإسلاميات الكلاسيكية.

إن منهج اركون في التعامل مع القرآن الكريم يستند على ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية"، والتي تأثر فيها فيما يبدو بما كتبه غاستون باشلار عن "العقلانية التطبيقية (٣١٦)"، التي يحددها قائلا :" إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاتجاهات، وهذا ناتج من اهتماماتها المعاصرة ... والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. لقد ارتبطت ظاهرة الإسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصاً، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل ... في الوقت ذاته فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه ... إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة المتمتعة بحياة

خاصة كالجواهر الجامدة، فالإسلام كأى دين آخر هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم[٣١٧] "، وهذه تعد المنهج الذى يعتمد عليه أركون في نقده للعقل الإسلامى، والتى ينظر إليها البعض باعتبارها مشروع أركون الكبير[٣١٨].

وتستند الإسلاميات التطبيقية على تعدد المناهج المستخدمة في دراسة الإسلام، بالإضافة إلى انحيازها للجانب النقدى؛ فمن ناحية معرفية تدرك الإسلاميات التطبيقية أنه ليس هناك "من خطاب أو منهج برئ، إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب ... كما أنها ترجح تعددية المناهج من أجل تجنب أجل تجنب أى اختزال للمادة المدروسة[٣١٩] ".

وهنا يظهر ذلك الأثر الذى تركه روجيه باستيد على كتابات أركون في الإسلاميات التطبيقية، فالإسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية، وتكون الإسلاميات التطبيقية هنا رؤية تحقق معرفة بالإنسان المسلم تتجاوز ما وقعت فيه الدراسات الاستشراقية من تعسف بحكم خضوعها للمركزية الأوربية، وهنا يضع أركون نفسه في مجال معرفى ما بعد الحتمية الوضعية، أى في مجال المعرفة النسبية[٣٢٠].

والهدف الأساسي هنا "قراءة ماضى الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية، كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأعظم دون أن يتعرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهى أو حتى اللامبالاة من قبل البحاثة المتبحرين[٣٢١] ". ذلك كله من أجل أن تتخلص هذه الخطابات من "السياج الدوغماتى المغلق الذى تسجنه فيه الثيولوجيا التقليدية وأيديولوجيا الكفاح في آن معا[٣٢٢]"، ذلك السياج الذى أسسته نظرية الوحى في الإسلام: " إن الساحة الثقافية التى تتاح فيها للعقل البشرى حرية البحث والنظر، هى دوغماتياً مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحى... والمعرفة بهذا المعنى هى مجرد استنباط لغوى من النصوص أو عمل معنوى سيمانتى، وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع، يؤدى إلى التجديد المعنوى والمفهومى في كل المجالات[٣٢٣]".

والمسألة هنا من أجل تحقيق هذا الهدف المرواحة في أسلوب تناول مشكلات الفكر الإسلامى ما بين الوجهة التراثية وبين الاتجاه الحداثة، فلما "كان الهدف النهائى للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامى محرر من المحرمات Tabous العتيقة والميثولوجيات ومحررا من الايديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذى عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية. نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات التى تتموضع حولها مسائل عملية ووسائل واختيارات مرحلية وأهداف نهائية، هما: القطب الذى يدعوه العرب بالتراث ... والمدعو أحيانا بالعصر التأسيسى (الزمن الملئ بالوحى - زمن السلف - النماذج) ثم قطب الحداثة[٣٢٤]".

وتتم دراسة الإسلام من جانبين متكاملين:" كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامى، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخارى والهجومى الطويل الذى ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن... كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله: إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية[٣٢٥]". وفى هذا الإطار المزدوج: مقارنة الإسلام بغيره من الديانات الأخرى، والأنثربولوجيا الدينية تتم إعادة قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهدفه من إعادة القراءة أن يثير" في داخل الفكر الإسلامى تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحى منذ

وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الألسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه(٣٢٦)".

وتتميز الإسلاميات التطبيقية التى يدعو أركون إليها عن الإسلاميات الكلاسيكية التى يمارسها الاستشراق الغربى في درسه للفكر الإسلامى، والتمييز هنا منهجى ومعرفى، " وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه... إن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعتبرة بشكل أسبقى بصفتها الممثلة وحدها لتراث دينى ما أو لفكر ما أو لحضارة ما... ولكن اختيار بعض النصوص دون بعضها الآخر كنقاط ارتكاز، من أجل معرفة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، يصبح أكثر عرضة للاحتجاج، بل ويصبح أكثر خطراً عندما نتعرض للفترة المعاصرة، أى للقرنين التاسع عشر والعشرين... والقراءة التى قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تضل القارئ أكثر مما تضئ له الأشياء... وهنا في هذه اللحظة بالتراث تتخذ الإسلاميات التطبيقية كل معناها وأهميتها، وتفرض نفسها كضرورة(٣٢٧) "، ومن الواضح أن أركون هنا ينقد هذه الإسلاميات التقليدية على مستويين: الأول، المستوى المعرفى. والثانى، المستوى الفكرانى أو الإيديولوجى(٣٢٨).

إن الاستشراق الذى يمارس الإسلام الكلاسيكية، كان همه التأريخ للوقائع الخام للتراث أو العمل على استعادتها عن طريق المنهج الفيلوجى؛ إذ كان الاستشراق الكلاسيكى محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التى تركز على سرد الوقائع او الكشف عنها، وفى ذات الوقت كان على جهل بما يساعد على تحليل وفهم المستويات اللغوية والأنثربولجية والاجتماعية وكذلك الفترات الخاصة بطريقة عمل الخطاب القرآنى، إن العلم الاستشراقى كان يجهل المفاهيم التالية:" بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة ... ومفهوم ظرف الخطاب ... ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمشة الذى يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية والمعرفة التاريخية النقدي، ثم العصبيات الشغالة بين تشكيلة الدولة المركزية ثم الكتابة والثقافة الفصحى أو العالمة، ثم رجال الدين الذين ينتجون ويسيرون أمورها، ثم الارثوذكسية الدينية الرسمية، وهذه الأشياء الأخيرة تمثل القوى الأربع الاجتماعية التاريخية الفاعلة والناشطة والمرتبطة جدليا بأربع قوى أخرى متواجدة في الحقل الاجتماعى العام، أى في مكة والمدينة زمن انبثاق الظاهرة القرآنية أو في المجامعات الدول الحديثة السائدة اليوم، ونقصد بالقوى الأربع الأخرى المضادة للقوى الأربع الأولى أو الواقعة في صراع جدلى معها ما يلى: المجتمعات المجزأة، سيادة الحالة الشفهية فيها، سيادة الثقافة المدعوة شعبية ... ثم هيمنة الشذوذ عن الارثوذكسية الدينية عليها (٣٢٩)".

وهكذا يحشد اركون كل ما تمكن من الوصول إليه من مناهج دراسة التوراة والأناجيل في الغرب، ودراسة الدين على وجه العموم، لكى يقوم بتطبيق هذه المفاهيم على القرآن الكريم من أجله تفسيره اجتماعياً ولغوياً وانتربولوجياً، وهو الأمر الذى طبق في المسيحية ولم يطبقه المستشرقون على الإسلام، وهكذا تنقل المفاهيم الغربية إلى سياقات مختلفة تماماً عنها.

ويرصد أركون مسار العقل الإسلامى منذ العام الأول للهجرة، وذلك على النحو التالى: ١- القرآن الكريم وتجربة المدينة. ٢- جيل الصحابة. ٣. رهانات الصراعات من أجل الخلافة. ٤ت السنة والتسنن. ٥- أصول الدين، وأصول الفقه، والشريعة. ٦- مكانة الفلسفة أو الحكمة المعرفية وآفاقها. ٧- العقل في

العلوم العقلية. ٨ ـ العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية. ٩ـ العقل والمخيال في الشعر. ١٠ ـ الأسطورة والعقل والمخيال في الآداب الشفهية. ١١ـ المعرفة السكولاستيكية والمعارف التطبيقية أو التجريبية. ١٢ـالعقل الوضعي والنهضة. ١٣ـ العقل والمخيال الاجتماعي والثورات. ١٤ـ رهانات العقلانية وتحولات المعنى[٣٣٠]. وتلك هي المجالات التي يحاول أركون أن يستخدم فيها آلياته المنهجية في الإسلاميات التطبيقية.

وينقسم الفكر الإسلامي في مشروعه لنقد العقل الإسلامي، الذي يأخذ بما وصلت إليه أحدث النظريات الغربية في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى نحو أخص منهجية التفكيك والحفر للوصول إلى الطبقة الأولى التي غطتها طبقات رسوبية متعددة، إلى مراحل أربع: ١ـ مرحلة القرآن والتشكيل الأولى للفكر الإسلامي. ٢ـ مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري. ٣. مرحلة العصر السكولاستيكي التكراري والاجتراري أو ما يدعى بعصر الانحطاط. ٤ـ مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من هذا القرن[٣٣١].

والقصد الأساسي من دراسة هذه الموضوعات:" التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات الفكر الإسلامي[٣٣٢]".

والمنهج المتبع في دراسة هذه المراحل المتعددة للعقل الإسلامي هو منهج التفكيك، فالدراسة العلمية للتراث الإسلامي إنما تكون بالقطيعة المعرفية مع الفهم الإيديولوجي المسيس للإسلام، والانخراط في مجتمع الحداثة[٣٣٣]. يقول أركون: " إن التفكيك الفكري والعلمي للخطاب الإسلامي بكل صيغه اللاهوتية والفقهية والتأريخية، سوف يؤدي حتماً إلى تفكيك الخطاب السياسي الذي تستمد منه أسس المشروعية الموصوفة تجاوزاً أو تعسفاً بالإلهية والمقدسة والروحية[٣٣٤]"، تلك المنهجية التفكيكية الانقلابية التي طبقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري عند أركون[٣٣٥].

إن تأويل التراث يتحقق بواسطة التفكيك في المجالين الإسلامي والأوربي، على أساس أن النقد يشمل كل المسارات التاريخية:" إني أبحث باستمرار عن آفاق جديدة لتأويل التراث، وذلك عن طريق التفكيك المنهجي والنقدي ـ التراجعي لأطر الفهم والمعرفة التقليدية المقدسة من قبل الزمن والموصوفة بمنأى عن كل فكر نقدي... إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يمثل جزءا من هذا البرنامج الطموح والجديد حقا، والذي يهف إلى تفكيك مناخين من الفكر وليس مناخا واحدا فقط، فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضا ... إني اسلط أضواء المنهجية التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية الإسلامية كما في الجهة المسيحية أولا، ثم العلمانية ثانيا[٣٣٦] ".

ومن هذه الزاوية فإن إعادة قراءة التراث الإسلامي وفقا لأحدث المناهج الغربية في الاجتماع واللغة والأنثربولوجيا يمثل الهدف الأساسي لكل مشروع اركون الفكري الذي يتجه إلى كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والعربي[٣٣٧]، وذلك من خلال نقده بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية، ذلك أن "أرخنة معرفتنا بالماضي أو إسباغ الصبغة التاريخية عليها قد فرضت نفسها بصفتها عاملا حاسما من الأعمال التي دشنتها الحداثة. إنها تشكل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث أو النقد الحديث[٣٣٨] ".

إن تطبيق هذه المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والانثربولوجيا الغربية على التراث الإسلامى يعنى في جملة ما يمكن أن يعنيه: "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأوّلى وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة ...إلخ، كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخى للأناجيل، كما وتبغى دراسة سيرة النبى وشخصيات الصحابة التبجيلية التضخمية، هذه الصورة إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التى كرستها القرون، وهذا الصراع الجدلى الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أى الرؤية الواقعية التاريخية والرؤية المثالية الموروثة هو الذى سيولد البديل الجديد[٣٣٩] "ومن الواضح هنا ما يقوم به أركون من عملية استجلاب لمناهج غربية، نشأت في ظروف مغايرة تماماً، وفى حقول معرفية محلية خاصة بها، ثم يقوم بعد ذلك بتطبيقها على التراث الإسلامى، مما يشير إلى حالة الاستلاب الثقافى التى يعانيها الخطاب الأركونى سلفاً، وهو الأمر الذى جعل البعض يذهب إلى القول بأن:" منهج الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للاستشراق أو بالأحرى هو الوجه الجديد له[٣٤٠]".

- اللامفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر:

واعتمادا على هذا المنهج يدرس في الإسلام كل ما هو بعيد عن مجال النقد والتفكير أو ما يسميه أركون نفسه "ما لم يفكر فيه[٣٤١] "، ذلك الذى يشكل محوراً أساسيا من محاور نقد العقل الإسلامى عنده:"من الواضح أكثر أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الان شيئا لا مفكراً فيه داخل الفكر العربى والإسلامى ... يضاف إلى ذلك كل المشاكل التى طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمى منذ الأمويين. نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآنى وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوى، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحى، ثم مسألة تحريفات الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالى الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، مخلوق هو أم معاد خلقه (أى غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائى... كل هذه المسائل والتساؤلات الكبرى تعتبر لاغية ولا معنى لها من قبل الفكر الإسلامى الارثوذكسى[٣٤٢] ".

وهنا يلاحظ رون هاليبر ما يسميه بعدم الاتساق عند أركون، فمقولات اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه هى التى تحل عند ما بعد الحداثيين، وعند أركون أيضاً محل مقولة الأيديولوجيا عند ماركس[٣٤٣].

إن أركون هنا يدعو إلى قراءة ما لم يفكر فيه في الخطاب الإسلامى المعاصر[٣٤٤]، بسبب أن هذا الفكر "تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى... وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط إيديولوجية في صورة أرثوذكسيات دينية[٣٤٥] "، وبالتالى لا بد من فحص أركيولوجى صبور وعميق من لأجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن، وليس فقط من أجل التركيز على صيغه الثابتة، أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة إلى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمى[٣٤٦] "

وما يريد أركون أن يطبق عليه هذه المنهجية هو التراث أو بعبارة أخرى تلك المادة الثقافية المنقولة ، سواء كانت نصوصاً أولية أو مادة أولية أدت إلى تراكم حجم اللامفكر فيه في التراث الإسلامى:"

وكانت هذه المادة الثقافية المجموعة والمنقولة قد حولت إلى ذات حية وفاعلة في التاريخ أو محركة للتاريخ عن طريق القراءات الناشطة والمتجاوبة للمؤمنين، كخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخي، ثم إعلان زرعها في سياق جديد وإسقاطها على الماضى إلى الوراء وعلى المستقبل إلى الإمام، وعن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية أو المبالغات المعنوية أو الأسطورية، أقول تخلق عن طريق كل ذلك مواد ثقافية ثانية أو ثانوية لا متناهية، ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغويا وتاريخيا واجتماعيا - وثقافيا مرتبطا بزمكان خاص وفريد من نوعه (مكان مقدس) زمن النبوة ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحى[٣٤٧] ".

والمطلوب هنا من الناحية المنهجية العودة إلى تلك النصوص الأولية إلى زمان ومكان حور وعدل من قبل القراءات المتعاقبة عليه: "كيف يمكن العودة إلى هذه المادة الأولية ... في جذرها الأول ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل هى لازمة التراث التى تتكرر باستمرار، ولكن العودة التى نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطورى المؤسس، أى العودة إلى زمكان ... كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة، إن علم الدلالات ... يطمح إلى الاستعادة النقدية التى تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقرة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التى انتجها التراث في آن معا[٣٤٨] ".

إن القرآن الكريم هو الوسيط في انتاج النصوص اللاحقة، ومثال ذلك كتب التفسير، فهذه التفاسير تلبى حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن الكريم، فهى أعمال فكرية بالذات ومنتجات ثقافية مرتبطة باللحظة التى انتجتها أو البنية الاجتماعية التى تنتمى إليها أكثر مما هى مرتبطة بلحظة القرآن الكريم، إذ أنها تفسيرات أنتجت وفقا للحاجات الأيديولوجية الموافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين. ومثل هذه المراوحة بين النص المؤسس وبين كل الاستخدامات الثيولوجية والإيديولوجية العديدة التى انتجتها الأجيال تنغرس في التاريخ، وتنسج خيوطا لنصوص ثانوية، وهذا كله أنتجه العقل البشرى، وبالتالى فلابد من فهم آلية تركيبه، والعقل لا يخرج عن أى تاريخية، إذ أن له تاريخية أيضا وارتباطه بمرحلة معينة من مراحل التاريخ[٣٤٩]. فالهدف الأساسى هنا هو الحفر على الأصول الأولى.

وبعبارة أخرى فإن التراث هنا عبارة عن مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، وهى متراتبة بعضها فوق البعض الآخر، مثل طبقات الأرض الاركيولوجية أو الجيولوجية، وللتوصل إلى الطبقة العميقة أو القرون التأسيسية الأولى، فلابد من اختراق هذه الطبقات السطحية، وبالتالى فهو عبارة عن بنية تراكمية تشكلت عبر أجيال متلاحقة[٣٥٠].

وبالجملة " فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسى الأول، إلى الحدث التدشينى في طراوته وطازجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة، كل الأدبيات التفسيرية التى تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول... مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التى تحجبه عنا، فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه، وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه[٣٥١]".

وتلك هى الفكرة الأساسية في تعامل أركون مع التراث الإسلامى، وفى تعامله مع تفسير القرآن

الكريم، كما سوف أشير إلى ذلك فيما بعد على نحو تفصيلى، والأمر يتطلب هنا الاستعانة بالفكر التفكيكى الذى أشرنا إليه من قبل عند الحديث عن نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وبالذات كتابات ميشيل فوكو في حفريات المعرفة(٣٥٢).

وتلك هى مهمة المؤرخ لا الفيلسوف(٣٥٣)، الذى ينبغى أن يكون أركيولوجى الفكر، فالأمر هنا، نتيجة لهذه البنية التراكمية للتراث، بحاجة إلى اتباع منهجية تفكيكية لمكونات التراث الداخلية، بغية تعرية طبقاته المتراكمة بعضها فوق بعض من أجل الوصول إلى الأصل أو الحدث التأسيسى الأول أو البدايات التأسيسية الأولى.

ومن الملاحظ هنا أن أركون في ممارساته النقدية يحرص على الطابع النقدى، أكثر مما يهدف إلى تقديم إجابات ونتائج جاهزة(٣٥٤)، موظفاً بذلك مجموعة كبيرة من الأدوات المعرفية الغربية التى أنتجها خطاب العلوم الإنسانية في الفكر الغربى، تلك المفاهيم التى تبلورت منذ عصر الأنوار في الفكر الأوربى في مجال اللسانيات، والأنثربولوجيا، وعلم النفس التاريخى، والسيميولوجيا، وعلم الأديان المقارن، والتاريخ(٣٥٥).

ومن ذلك تظهر لديه الدعوة إلى التغيير الجذرى للفكر الإسلامى بوساطة تطبيق منتجات المنهجية الغربية عليه، الحداثة وما بعد الحداثة، تلك المنهجيات التى طبقت على التراث اللاتينى المسيحى أو الأوربى(٣٥٦).

- منهجية التفكيك عند أركون:

والسبيل الوحيد لدى أركون لتجديد آليات الفكر الإسلامى، يبدأ بالقراءة التفكيكية لكل النصوص التأسيسية الأولى، على أساس أنها مرحلة أولية للدراسة التاريخية النقدية للعقل الإسلامى: "إنى أود أن أقول للمسلمين هنا مل يلى: لن يستطيعوا إلى تحاشى المهمة العسيرة التالية: وأقصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكيكها من الداخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية، وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإنى أقصد بها النصوص التى تسس القانون الدينى (أى أصول الدين وأصول الفقه) فالقراءة النقدية التاريخية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أى وقت مضى(٣٥٧)".

ومن الواضح هنا أن أركون يتعامل مع القرآن الكريم بنفس منهج التفكيك عند دريدا، الذى أشرت إليه من قبل، وعندما يركز أركون على الطريقة التفكيكية، يظهر التساؤل: " أفلا تغيب عنه المعانى الخاصة للنصوص الدينية كالقرآن وسياقيتها ؟ (٣٥٨)".

والتفكيك هنا ليس بالمعنى السلبى له، "بل هو ينطوى على عمل إيجابى كبير ومنقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدى لجميع المسلمات المعرفية العميقة التى يتحصن بها العقل الإسلامى أو لا يزال يتحصن بها، فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الانطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التى تؤيد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامى الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية(٣٥٩)". إنه لابد عند اركون من العودة إلى "الوراء، أى إلى لحظة القرآن التأسيسية لكى أفهم الأمور على وجهها الصحيح، ولكى تكون دراستى للفكر الإسلامى على أسس قوية ومتينة(٣٦٠)".

والسؤال الآن: كيف يمكن أن يقرأ الفكر الإسلامى على جهة العموم في الوقت الحاضر؟ إن الأمر هنا بحاجة مرة أخرى على نحو ضرورى إلى العودة إلى مراحل الفكر الإسلامى عند أركون والتى أشرنا إليه من قبل، وعلى نحو أخص المرحلة التأسيسية الأولى المتصلة بالقرآن الكريم وتجربة المدنية، وذلك من خلال دراسة العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ، إذ لابد من مراعاة اللغة والمفردات المستخدمة وأساليب التغيير والعلاقة التى تربط بين هذا كله وبين التاريخ أو الزمن، ومثل هذه الصلة هى التى سوف تحدد الطريقة التى يقرأ بها القرآن الكريم عند أركون.

إن القرآن الكريم وتجربة المدنية:" أدخلا أشكالا من الحساسية والتغيير، ومقولات فكرية، ونماذج للعمل التاريخى، ومبادئ لتوجيه السلوك الفردى، ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال وملفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا ... لا يمكن فصل تجربة المدنية التى تمثل استمرار لتجربة مكة عن الخطاب القرآنى، وينبغى محاولة فهمهما وتفسيرها الواحدة عن طريق الأخرى، وذلك لكى نأخذ بعين الاعتبار الروابط التى تربط بين اللغة - التاريخ - الفكر، يمثل العصر الانفتاحى لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية ... على قاعدتها اللغوية وإنتاج تاريخ واقعى محسوس، والعكس: أى محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردى وصياغته في قوالب لغوية، إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فورا للدارس من خلال الفروق التعبيرية التى يلحظها بين السور المكية والسور المدنية، وبين نص تشريعى ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه[٢٦١]".

وعلى الجملة، وتلك نقطة أساسية في منهج اركون في قراءة القرآن الكريم، فإن اللغة والفكر كانا مرتبطين بالواقع المشخص لخطة انبثاق القرآن الكريم، أى أن هناك تزامن بينهما:" فعلى مستوى القرآن وفى اللحظة الأولية التى ظهر فيها، نجد أن كل شئ فيه متحرك ومتموج، ومفتوح وملئ بالاحتمالات. نجد أن اللغة والفكر آنذاك، أى لحظة انبثاق القرآن مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش[٢٦٢]".

وبالجملة فلابد من استخدام المنهج التفكيكى في نقد العقل الإسلامى من أجل إعادة قراءة القرآن الكريم بالمعنى الألسنى الحديث، والهدف هنا نسف أساسيات العقل الإسلامى وكل ما أنتجه من تراث فكرى، وإعادة الفهم بما تتيحه علوم الانسان والمجتمع في الفكر الأوربى المعاصر، مما يشير إلى ضرورة قراءة الآنا من خلال الآخر، دون مراعاة للسياقات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية التى أنتجت هذه المناهج التى طبقت بالفعل على الكتاب المقدس، وهو أمر يشير إلى حالة العجز والاستلاب التى يعيشها الخطاب الإسلامى المعاصر.

إن التفكيك هنا باعتباره منهجا في القراءة والفهم ضرورى لتجديد العقل الإسلامى، حتى يمكنه الانفتاح على العقلانية الحديثة، وتلك هى مهمة العلوم الاجتماعية الحديثة، تقول أركون:" ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال ارثوذكسية التى خلعت عليها إسدال التقديس زورا وبهتانا من قبل الفاعلين التاريخيين الذين نجحوا سياسيا يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية[٢٦٣] "، ولن يؤدى هذا عند أركون إلى نفى الموروث مبدئيا: إن تطبيق المنهاج التفكيكى على ما أصله العقل في الماضى أو ما يواصل تأصيله تقليدا فقط للموروث غير المفكك، لن يؤدى إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخى[٢٦٤]". وبالجملة فلابد هنا من تفكيك

مفهوم الدوغمائية ومفهوم الارثوذكسية الخاصين بتراث العقل الإسلامى[٢٦٥]، **الذى يتميز بمجموعة من الخصائص يمكن الإشارة إليها على النحو التالى:**

١ ـ الخلط بين الأسطورى والتاريخى.

٢ ـ التدعيم القطعى للقيم الأخلاقية الدينية انطلاقا من القرآن والسنة.

٣ ـ التأكيد اللاهوتى على تفوق المؤمن على غير المؤمن.

٤ ـ حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحى.

٥ ـ تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله تعالى.

٦ ـ التأكيد على تعالى المقدس وتجاوزه التاريخى[٢٦٦].

ومن الواضح هنا أن أركون يحاول فحص التراث الإسلامى من خلال تلك الأدوات التى قدمها عصر الأنوار والحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الأوربى، تلك الأدوات والمفاهيم التى طبقت على الكتاب المقدس، إنه بقراءته الإسقاطية يحاول أن يدى نفس الدور الذى قام به عصر الأنوار في أوربا بالانتقال من مرحلة العصور الوسطى إلى مرحلة عصر التنوير، غير مبال باختلاف السياقات الثقافية بين هذا وذاك، وهو أمر يشير إلى حال العجز التى يعانيها العقل الإسلامى المعاصر الذى لا يمكن أن يفكر في تراثه إلا من خلال الطريقة التى فهم الآخرون بها تراثهم، وعن طريق استخدام النماذج المنهجية الجاهزة مسبقا.

ومن الواضح هنا أن مركزية اللوغوس عند دريدا، والتى سوف يستخدمها محمد أركون في تفكيك المركزية الفكرية العربية، سوف تزوده بأسلحة ينقد بها التراث الإسلامى نقداً جذرياً، ولكن السؤال الآن هل من الممكن تطبيق ذلك على القرآن الكريم، فمن المعروف كما أشرت من قبل أن التناول التفكيكى للنصوص يستبعد كل مرجعية ماورائية، ويركز على موت المؤلف، وغياب المقصد الأصلى، والحقيقة القصوى في النص، واستحالة وجود سياق خاص بالمعنى، ولا يمكن أن يكون مثل هذا المنهج مناسباً لتناول القرآن الكريم[٢٦٧].

ـ مفهوم الوحى عند أركون:

يتناول محمد أركون الوحى باعتباره معطى يخضع للمنهج التفكيكى بوساطة الاختراق والإزاحة ودراسة اللامفكر فيه، وهنا تتعدد المناهج التى تقوم على دراسة ظاهرة الوحى، فهى مسألة أضحت لا تخص فحسب علماء اللاهوت والثيولوجيا، بل هى تخص المؤرخ وعالم الألسنيات والدلالات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم الانتربولوجيا[٢٦٨].

فمفهوم الوحى عنده:" كان قد بُسِّط وضُيِّق وحُطَّ من قدره، ثم أخيراً هجر من قبل العقل العلمى المستنير، وترك لمسيرى أمور التقديس أى لرجال الدين في كل طائفة وملة[٢٦٩]"، وهنا لابد من الخروج عن النظام الموروث في دراسة الوحى في الإسلام، وبتعبير أركون نفسه:" أنا أخرج الآن من نظام فكرى قديم، من غير أن أبالى بانعكاسات ذلك على دينى وتضامناتى التاريخية والثقافية مع طائفتى الإسلامية، ولكننى أعرف أن جميع الطوائف الأخرى من يهودية ومسيحية معنية تماماً، وبالدرجة نفسها بالمسائل النظرية التى أثيرها الآن في ما يخص مفهوم الوحى، فهذه المسائل تشكل تحدياً أو استفزازاً للجميع[٢٧٠]". ذلك أن مفهوم الوحى عند أركون" سوف يتلاعب به لاحقاً من قبل أشخاص مأذونين... أو غير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات الملائمة، وذلك لتلبية أغراض شتى[٢٧١] ".

والفكرة الأساسية عند أركون: إن القرآن الكريم كتاب الوحى، والوحى ذو لغة مجازية ورمزية والتى يمكن للبشرية أن تتأمل فيها حتى اليوم، ولكن الكتابات الكلامية والفقهية قد جمدت ما جاء به القرآن الكريم، وذلك بتحويل اللغة الرمزية المفتوحة، والوحى ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، وعلى كل الاحتمالات والدلالات، وبالتالى فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة والقول إنه لا معنى له غيرها، هذا تقييد للمعنى المجازى وحصر للرمز، وفى نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر ... ولكن المشكلة أن هذه العملية قد ترسخت فيما بعد، وأوهمت الناس أنها تشكل المعنى الوحيد للوحى، وبالتالى فكل ما عداها بدع وهرطقات، كما أنها تشكل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، وهكذا تتم عملية إيقاف الوحى الذى ينبغى ألا يتوقف؛ لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحياة[٢٧٢]". لقد أسست التفسيرات الى قدمت للوحى البنى الانتربولوجية للمخيال الدينى، وهنا ضرورى أن تفكك هذه البنى أولاً، يقول أركون: " من المهم أن نبين كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الانتروبولوجية للمخيال الديني السياسي الاجتماعي. إن تفكيك هذه البنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحى، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين في مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة[٢٧٣] ".

وهنا لا بد من الزحزحة التى اشرت إليها فيما قبل من أجل تجاوز المعنى التقليدى عنده:" ما سأفعله الآن يتمثل فيما يلى: إننى أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية الحرفية الجواهرانية أو الفيلولوجية التاريخوية الوضعية العلموية إلى إطار مختلف تماماً وأوسع بكثير. إننى أزحزحها إلى إطار الإشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحى المعقد جداً والذى لم يفكك بعد. أقصد مفهوم الوحى بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس[٢٧٤] ".

ويفضل أركون أن يتحدث عن الخطاب القرآنى وليس النص القرآنى، على أساس أن التمييز بين مفهوم الخطاب والنص يتخذ مكانة مهمة في الألسنيات الحديثة، وهو يحاول أن يعتمد هنا على التحليل اللغوى لكلمة قرآن، فجذر المادة يدل على معنى التلاوة، وذلك لا يفترض مسبقاً وجود نص مكتوب أثناء التلفظ به للمرة الأولى، فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء[٢٧٥]، وأركون ينقل القرآن الكريم من مجاله اللاهوتى إلى المجال اللسانى[٢٧٦]، وسوف أعود إلى هذه النقطة على نحو مفصل بعد ذلك عند الحديث عن آليات التفكيك عند أركون.

إن المقصد الأساسى لدراسة مفهوم الوحى هو "زحزحة مفهوم الوحى وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدى الذى قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا[٢٧٧] ". وبالجملة " فإن التحديد المناسب والنقدى والعقلانى للرهانات الحقيقية المنخرطة في التاريخ الفعلى للجماعة، تكون قد قلصت أهميته وحجبت وأجلت. إن التجديد المعرفى والابستمولوجى الذى اقترح مده لكى يشمل التراث الإسلامى، كان قد طبق سابقاً على التراث اليهودى - المسيحى، ولكن هذا التجديد لا يزال يؤجل وينفض بل ويحرم عندما يتعلق الأمر بإدراج الوحى نفسه داخل برنامج البحث[٢٧٨]".

وهنا سوف يطبق أركون أيضا منهجه النقدى التفكيكى على القرآن الكريم؛ إذ يقول:" لقد حاولت دائما أن أحافظ على العلاقة النقدية في ما يخص كل موضوع اتطرق إليه أو أدرسه، لقد طبقت المنهج النقدى - لا الامتثالى ولا التقليدى المكرور - حتى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة ... وهذا ما لا أزال مستمرا في فعله بالقياس إلى كل مستويات الإسلام وتجلياته، بل وأولها الظاهرة القرآنية(٣٧٩) ".

ويتم التركيز هنا على نحو كبير على الدور الذى يلعبه المخيال الدينى، الذى يتم بوساطته نقل الوقائع من التصور العقلانى إلى التصور الخيالى:" أريد بالأحرى إدخال مقولة انتربولوجية لكى أفسر كيف أن تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه الوقائع، قد نقل من إطار التحليل العقلانى إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفى. إن الخيال على طريقته هو ملكة من ملكات المعرفة، إن المخيال يساهم في هذه الفعالية بوصفه وعاء من الصور، وقوة اجتماعية ضخمة، تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور، بصفتها حقائق رائعة، وقيماً لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها... وعبر هذه العملية التاريخية والاجتماعية والنفسانية تغتذى الذاكرة الجماعية، ويمتحن المخيال الاجتماعى ويظل حياً(٣٨٠) ".

إن الوحى عند أركون:" لا ينفصل عن الوظيفة النبوية، فالوحى ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لانهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن) كما أنه - أى هذا المعنى - قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله(٣٨١) ".

ونجد لدى عبد المجيد الشرفى الإشارة إلى القرآن الكريم كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في الآن نفسه:" ولذلك كان الخطاب الذى يسمعه ويشتد عليه حين "ينزل على قلبه" حسب التعبير القرآنى كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية أو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه، هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم اللغة تلك اللغة ونحوها، وفى أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذى يعيش فيه، ومن اللافت للنظر أن علماء المسلمين لم يستنكفوا في الماضى تسجيل ورود الوحى على لسان عمر أو لسان غيره من الصحابة(٣٨٢) " .

ويشير إلى أحد الآراء التى ينقلها السيوطى من أن القرآن الكريم نزل بالمعانى على الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه علم الرسول عليه الصلاة والسلام علم تلك المعانى، وعبر عنها بلغة العرب(٣٨٣)، إذ يقرر أن هذا الموقف:" هو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحى، غير مقيد بالنظريات الموروثة، بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهى المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشرى الطبيعى بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر(٣٨٤) "، وهو قول مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، وكيف يكون القرآن الكريم معجزاً واللفظ لمحمد صلى الله عليه وسلم أو لجبريل عليه السلام، ثم كيف يصح نسبته إلى الله تعالى واللفظ ليس له؟ مع أن الله تعالى يقول:" حتى يسمع كلام الله(٣٨٥)"، والحق أنه ليس لجبريل في هذا القرآن سوى حكايته للرسول صلى الله عليه وسلم وإيحائه إليه، وليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته

وتبليغه[٢٨٦]، فدور الرسول صلى الله عليه وسلم دور المتلقى السلبى للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم من عند الله تعالى لفظاً ومعنى، قال تعالى: " وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم[٢٨٧]"، وقوله تعالى: " وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن اتبع إلا ما يوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم[٢٨٨]"، ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالى كعادته لا يتعلق إلا بالآراء الشاذة التى وردت في كتب التراث الإسلامى، ويغمض عينه تماماً عن الآراء المجمع عليها، والتى نقلت بالتواتر القطعى اليقينى، ولا يكلف نفسه مناقشة الآراء جميعاً في القضية المذكورة، إنه يعتمد على آلية الحذف والانتقاء، بغية أن يصل إلى هدف محدد سلفاً لديه، بغض النظر عما يعارض هذه الوجهة من النظر.

وبالتالى فإن حفظ القرآن الكريم عند الشرفى، هو حفظ المحتوى والمضمون، وليس اللفظ: " وأيا ما كان فالنتيجة المنطقية التى تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخى الذى لا يمارى فيه أحد، إن الذكر الذى وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التى صيغت فيها تلك الدعوة، والتى دونت في ظرف معين، وتنتسب إلى قوم بأعيانهم، ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أى لغة أخرى، والرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التى حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة، في حين كان بعض الصحابة متمسكاً بالطريقة التى سمع النبى يتلو بها، متشدداً في وحدة التلاوة، ويرى في تعدده تحريفاً لكلام الله[٢٨٩] ".

ويشير نصر أبو زيد إلى أن المقصود بحفظ القرآن الكريم ليس حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، " بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفى قلوب المؤمنين به.... لا يعنى التدخل الإلهى المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهى فهم يدل على وعى يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهره الدين الذى أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفى سنة الوحى الثابتة عن النبى صلى الله عليه وسلم[٢٩٠]"

ومن الواضح أن أركون هنا يستخدم مصطلح الظاهرة القرآنية، وسوف أعود إلى هذا المصطلح بالتفصيل فيما بعد، بدلا من القرآن الكريم للإشارة إلى القراءة التاريخية التزامنية التى سوف يقرأ بها القرآن الكريم، على أساس أن القرآن حدث لغوى وثقافى ودينى، يتناول ما كان يدور في القرن السابع الميلادى، ومن أجل فهمه لابد من العودة إلى عصره وبيئته وثقافته، وهو كما يقول أركون: " نلاحظ أن الطابع الإبداعى الرمزى والمجازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالى البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[٢٩١] ".

إن الهم الأساسى هنا هو الانشغال " بتأويل النص المقدس أو الذى قدسه تراكم الزمن ومرور القرون[٢٩٢] "، وليس القصد "نزع صفة الوحى عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحى بالنسبة للمؤمنين، على العكس إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى

بصفتها أساليب لتوليد الدلالة، لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة، تهتم بكل ما يعنى ويدل[٢٩٣] "، إن مسألة الوحى هنا تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه الذى يعنى:" أن المكانة الارثوذكسية اللاهوتية للوحى، كما كان قد نطق به من قبل النبى، وجمع فورا أو لاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمى للخلفية عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحرى النقدى، فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكونى لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلت إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف [٢٩٤]. فأركون يحاول في درسه للوحى الإسلامى أن " يتجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحى بصفته ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية[٢٩٥] ".

- أهداف القراءة التفكيكية وبيان تاريخية القرآن الكريم.

والسؤال الآن: ما الذى تهدف إليه قراءة القرآن الكريم عند أركون من منظور علوم الإنسان والمجتمع التى طبقت في الغرب على النصوص المقدسة؟ إن المسألة تتعدد، هنا من خلال استخدام التأويل، بفرض القراءة التاريخية على القرآن الكريم، والتى تعنى تعليق تطبيق هذه الآيات القرآنية في السياق الحديث. يقول أركون:" إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحى. ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى ينبغى أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى والموقع الابستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديثا[٢٩٦] ".

إن تطبيق التاريخية على الوحى، سوف تجعل الفكر الإسلامى عند أركون " قادرا على المساهمة في إعادة التقييم الحديثة الجارية حاليا للمعرفة، كما وستجعله قادرا على إعادة اكتشاف المساهمات الاستباقية أو الريادية للفكر الاعتزالى، وكذلك الاستكشافات الفلسفية المتعلقة بالخيال النبوى والخطاب النبوى أيضا[٢٩٧] ".

وبالجملة فالقصد الأساسى عند أركون للقراءة هو إثبات ارتباط القرآن الكريم بلحظة زمنية ومكانية محددة، أى القول بتاريخية القرآن الكريم :" أريد لقراءتى هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامى ألا وهى: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة[٢٩٨]".

ومن هنا فالقرآن الكريم عند أركون موضوع للدرس النقدى:" نحن نريد للقرآن المتوسَّل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين ... مهما يكن مستواهم الثقافى وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والانتربولوجية والثيولوجية والفلسفية[٢٩٩]".

وبالجملة فإن ما يسعى إليه أركون هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآنى، وقراءة تمتنع عن

أية عملية اسقاط أيديولوجية عليه، فالقصد القيام بالقراءة التزامنية للقرآن الكريم[٤٠٠]. تلك القراءة التى تطابق زمنيا المقروء، أى أنها تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكى تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم، إنها على العكس تماما من القراءة الإسقاطية التى تقع في المغالطة التاريخية، وتسقط على نص ما معانى زمن آخر وعصر آخر[٤٠١]. ولعل هذا يذكرنا بما أشرنا إليه في هذا البحث عند تناول السياق أو المحتوى التاريخى اللغوى للنص عند موضوع القراءة عند شلاماخير وغيره.

إن هذه القراءة التزامنية تشير إلى ارتباط القرآن الكريم بزمان ومكان محددين، وأن العلاقة قوية جدا بين القرآن الكريم والواقع الاجتماعى المشخص الذى وجد فيه، بحيث يمكن عنده النظر إلى النص القرآنى باعتباره مرآة تعكس الواقع الاجتماعى السائد آنذاك بكل صدق. وهنا أيضا تظهر لنا الفكرة الجوهرية التى تعد محورا أساسيا في قراءة القرآن الكريم لديه" . يقول أركون:" أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنى أنسى كل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادى، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسى أو الفلسفى الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة[٤٠٢]".

إن القراءة الإسقاطية لابد لها أن تتوقف، فالقرآن الكريم كتاب دين أولا:" ينبغى أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرأوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكى يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتابا في علم الفيزياء أو الكيمياء ولا في علم الاجتماع أو الاقتصاد، وهو لا يفرض نظاما اقتصاديا دون غيره، ولا نظاما سياسيا معينا، هذه أشياء متروكة للبشر، لكى يجلوها طبقا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولا وقبل كل شئ خطاب دينى[٤٠٣]".

وتعنى التاريخية عند أركون:" أن حدثا قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهنى كما هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية، ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين عمليتين مختلفتين: إنه يقودنا إما إلى التاريخوية الوضعية وإما إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشرى نفسه، أى العقل البشرى الذى لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعى التاريخى أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية[٤٠٤]"، والوحى هنا لا يمكن أن يفسر خارج التاريخ، فالتاريخية "شئ يخص الشرط البشرى منذ أن ظهر الجنس البشرى على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أى نوع من أنواع ما ندعوه بالوعى، أو أى مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التى تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ[٤٠٥]".

إن التاريخية هنا محاولة "لفهم عملية الأسطرة التى طالت الحدث التاريخى التأسيسى الأول، وحولته إلى ما حدث أسطورى، بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ، وحيث يظهر التحالف وثيقا بين الإنسان والإله، وهكذا نجد أن الأحداث التأسيسية الأولى التى قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة تصاحب بآيات قرآنية تضفى عليها الجانب المقدس، والتى تجعل منها تاريخا نموذجيا، لا يزال يغذى الوعى الإسلامى المعاصر[٤٠٦]".

ومن الملاحظ هنا أن النزعة التاريخية الوضعية تستبعد كل العقائد والتصورات الجماعية التى تحرك المخيال الاجتماعى من علم التاريخ، على الرغم من أهمية هذه العقائد التى تغذى الديناميكية التاريخية، وعلى حد تعبير أركون فإن النمط الوضعى للعقل " قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنتربولوجية للخيال .،.. الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والرى السياسية،وأيضا الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعى[٤٠٧]".

ويحدد مفهوم التاريخية عند نصر أبو زيد من خلال الارتباط بين الحدوث والزمن، فكل فعل حدث في زمن فهو تاريخى:" التاريخية هنا تعنى الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالى - الوجود الإلهى - والوجود المشروط الزمانى. وإذا كان الفعل الإلهى الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التى تلت هذا الفعل الأول الافتتاحى تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ[٤٠٨]"، وإذا كان الكلام الإلهى فعلا فإنه " ظاهرة تاريخية، لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أى التاريخى. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهى، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها[٤٠٩]". وهذه التاريخية تبرز بوساطة التفكيك:" أول تلك الأسئلة فيحاول تأسيس تاريخية النص الدينى فلسفيا وعقيديا ولغويا، كاشفا عن الطبيعة الايديولوجية لتصور الأزلية، ومبرزا تاريخيته عن طريق تفكيك بنيته المفهومية التى استقرت في الوعى الدينى حتى اتخذت شكل العقيدة المنزلة[٤١٠]".

والقراءة التى ينحاز إليها أركون هى القراءة التاريخية الحرة:" فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإنى سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الارثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التى لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التى أحلم بها هى قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة[٤١١] ". ومفهوم هذا أن القراءة التاريخية عند أركون تقتضى أن يكون الفهم والتفسير لأثر ما في الإطارين الزمانى والمكانى الخاصين به، مع ضرورة الأخذ بالشروط النفسية والاجتماعية والظرفية التاريخية العامة، حتى يتم الابتعاد عن الإسقاطات التاريخية، نتيجة عزل هذا الأثر عن ظروفه الحضارية والاجتماعية والمعرفية التى تحكمه.

إن العقلية العلمية في التراث الإسلام تبدأ بالربط بين الإسلام والتاريخية:" إن القرآن والتاريخية يشكلان بالنسبة الفكر الإسلامى نقطة الانطلاق الاجبارية من أجل الافتتاح المنهجى للعقلية العلمية، يبدو في الواقع أنه لم يعد هناك من مجال لاستمرارية ذلك التناوب الوهمى بين حقيقة موحى بها وحقيقة اقتصت بواسطة الجهد التاريخى للتعقل، لا ريب أن الانسان المعاصر يبقى حساسا للنداءات الألفية ... ولكن يمكن القول بأن الاقتناع المؤسس على البرهان التجريبى هو في طور الحلول محل التمسك العاطفى بالاعتقادات التقليدية على الأقل في مجال التطبيق العلمى[٤١٢]"، ومن هذه الناحية تأخذ تاريخية القرآن الكريم مكانه أساسية جوهرية في إعادة قراءته:" إن تأمل التاريخية أو التفكير فيها من خلال الظاهرة القرآنية ومجموعة الظروف التاريخية والمواقف الثقافية التى تميز الإسلام، عمل يأخذ عندئذ أهمية قصوى تدشينية ... إننا لن نتجمد عندئذ كما فعل التاريخانيون عند مشكلة صحة النص المشكل

في ظل الخليفة عثمان والنقد التاريخي الخاص به، يوجد هنا بدون أدنى شك جانب لا يمكن إهماله فيما يخص تاريخية القرآن(٤١٣)".

هنا يتم التعامل مع القرآن الكريم باعتباره نصا تأسيسياً مثل غيره من النصوص الأخرى، وهنا يظهر ما يسمى بآثار المعنى والاستخدام الايديولوجي له الذي أدى إلى تنوع المذاهب الإسلامية، بسبب اللغة المجازية في القرآن الكريم، فالمنظور الذي يبدأ به أركون بحثه العلمي، هو أنه" ينبغي أن يكون البحث مصحوبا بعودة نقدية على الذات، أي على مجريات البحث وتصنيفاته وتقطيعاته للموضوع المدروس، وتركيباته النظرية، وشروحاته، وآثار المعنى الناتجة عنه، وضمن هذا المنظور الواسع نفهم الأمور، فإني أقول بأن القرآن ليس آلاَ نصا من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبر حظى بتوسعات تاريخية معينة، وقد لا يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل(٤١٤)". ومن الواضح هنا أن أركون يعتمد في قراءاته للقرآن الكريم على أطروحة المستشرق ر.س. باورز المنشورة في برينستون عام ١٩٨٦(٤١٥).

وهو ما عبر عنه على حرب بقوله:" وبالإجمال ففي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية انبناء النص وريقة تشكيله، وآلية اشتغاله، هنا يمكن الجمه بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصا لغويا، كلاهما يتألف من وقائع خطابية، صحيح أن النص النبوي يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها ... ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية(٤١٦)".

إن بيان تاريخية القرآن الكريم، يتحقق عند أركون من خلال توضيح ثلاثة مفاهيم أساسية:

١ - مفهوم الدوغمائية، وكيفية اشتغال الروح الدوغمائية.

٢- مرحلة المرور من مرحلة الفكر الأسطوري إلى مرحلة الفكر التاريخي الايجابي.

٣ - فلسفة اللغة(٤١٧).

وهذه التاريخية المتجلية في القرآن الكريم، تمثل تماما" العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن، ولكنه الزمن القرآني المتشكل بواسطة الزمن المحدد للحياة الدنيوية المرتكز كليا على الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا يشكل الزمن السماوي الأخروي إطارا لازما ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي بصفته مدة زمنية معاشة ... الزمن القرآني هو زمن مليئ بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد بالشعائر والتأمل الديني(٤١٨)".

ومعنى هذا أن أركون يرى أن الخطاب القرآني خطاب متجذر في التاريخ، ويقدم نفسه على أنه خارج التاريخ ويعلو عليه، وما يحاوله أركون هنا هو بيان تلك الآلية التي تحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس، الهدف إذن هو بيان الطابع التاريخي للوحي، عن طريق نزع الهالات والحجب التي تغطي لحظة تشكل الوحي، فتبدو تلك اللحظة وكأنها خارج التاريخ والزمن(٤١٩).

هذه التاريخية من سماتها" إنها تتمثل في آن معا بالتاريخ الوقائعي الحدثي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين الوليدة ولأجلها بدءا من عام ٦١٢ وحتى عام ٦٣٢، وتتمثل بديناميكية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعي الأسطوري التاريخي الذي بقي محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت وحتى اليوم[٤٢٠]".

والنقطة المهمة هنا أن أركون يرى أن الوحي يسبغ صفة التعالي والقداسة على الأحداث الدنيوية المادية، ثم يستمر ذلك إلى ما لا نهاية بواسطة الوعي الأسطوري التاريخي:" ولكن ظاهرة أن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة ولا يزال خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعاً، ينبغي ألا تنسينا تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث - الذرائع التي ادت إلى ظهوره وتجليه - بمعنى لآخر، فإنه ينبغي علينا اليوم أن نفكر... بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي اللانهائية التي لا تنفد التي تتغذى منه[٤٢١] ". وبالجملة نجد أن كل الخطاب القرآني" يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، ولكن هذه التاريخية تُحَوّر وتحوّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي[٤٢٢] ".

ومن الواضح هنا أن أركون يقوم بإدخال التاريخية إلى النص القرآني نفسه، وذلك في تفسيره للوحي الإسلامي والممارسة النبوية، إذ التاريخية تعني كما أوضحنا من قبل، أن الأحداث والممارسات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات للتغير والتحول، وإعادة التوظيف، والملاحظ هنا عند أركون أن تاريخية القرآن الكريم يتم حجبها وتحويلها إلى نوع من الخلاص الأخروي، وذلك من خلال إسدال صفة التعالي والقداسة على الأحداث الدنيوية، حتى تصبح وكأن لا صلة لها بالواقع المحسوس، ومعنى هذا أن الخطاب القرآني ينجح في محو التفاصيل التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً إلى البشر في كل زمان ومكان، ويفقد بالتالي صفته التاريخية، ويبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه[٤٢٣].

وهنا من الواضح أن أركون يقوم بإعادة قراءة القرآن الكريم من جديد، من خلال إعادة النظر في مفهوم الوحي ذاته، مستخدماً تلك الأدوات التي استخدمت من قبل في تحليل الكتاب المقدس في الغرب، من خلال تلك العلاقة التي تربط بين الوحي والواقع، محاولاً الابتعاد عن المصطلحات الدينية؛ " إذ أن هذه المصطلحات ذات مضامين أيديولوجية أو ميتولوجية أو تيولوجية، وهي تمارس نوعاً من الحجب على الشئ الذي تسميه وتصفه[٤٢٤] ".

إن هذه التاريخية تمثلها على نحو ضمني في استنباط الأحكام الشرعية، إن لم يصلوا بها إلى نهايتها:" أما المفهوم الحديث للتاريخية فإنه يتيح لنا بالضبط أن نفكر ونتأمل بشروط صلاحية كل مرور من السبب - الذريعة إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، أقصد هنا الحكم القانوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوي. يعتبر هذا المرور أو الانتقال شيئا ضروريا وممكنا من قبل كل تراث الفكر الإسلامي، إنه ضروري ثيولوجيا لأن الله أمر بإطاعة كلامه، وممكن عقلانيا بالمعنى الذي يحدده العقل الإسلامي إذا ما استوفيت الشروط النظرية المحددة في أصول الفقه. وكان الفقهاء المؤسسون للمدارس قد تمثلوا التاريخية ضمنيا بواسطة الجهود التي بذلوها في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، ... ولكنهم لا يستطيعون بواسطة مقولاتهم العقلية ومواقفهم الثيولوجية التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري[٤٢٥]".

إن التاريخية هنا تعنى أن لا تتعالى النصوص على الزمان والمكان[426]، وهو يدرك أن هذا على النقيض مما يشير إليه القرآن الكريم ويدعو إليه: " أنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس، تكمن في ترسيخ معنى نهائى وفوق تاريخى للوجود البشرى[427]"، وبالتالى فإن تعاليم القرآن الكريم المقدسة مرتبطة لديه بظروف تاريخية[428].

ومن الواضح أن أركون هنا يخضع الوحى من خلال نقده وتفكيكه للخطابات التى جعلته مداراً للكلام إلى قراءة حديثة، يقوم من خلالها بإعادة النظر في حقيقة الوحى ذاته كنظرية إلى الخطاب الدينى، بوصفه إنتاجاً معرفياً على أساس أن الكلام الإلهى يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، أو القول بأن النص القرآنى مثل غيره من النصوص يمارس آليات من التحوير والتحويل والطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى، بسبب من الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية، وذلك يعنى القول بنسبية الحقيقة ممثلة هنا في كلام الله تعالى، والتأكيد على تاريخية النص القرآنى وطابعه الناسوتى، أى تشكله وتجسيده للمتعالى ضمن شروط تاريخية، لغوية وثقافية وانتربولوجية، ومن باب أولى يصح ذلك على التراث اللاهوتى، والكلامى، والفقهى الذى تركم حول هذا النص، وهذا هو أهم نقد يوجهه مفكر معاصر للعقل الإسلامى ممثلاً في جذره النبوى، وأصله المتعالى، بهدف تجريد الفكر الإسلامى من أساطيره[429]. وبالتالى فإن القول بأن القرآن الكريم عند طيب تيزينى :" صالح لكل زمان ومكان هوس ميتافيزيقى[430]"، وهنا يأتى التركيز على ما يسميه أركون تفكيك المصحف[431].

. القرآن الكريم: البنية والقراءة عند طيب تيزينى:

القرآن الكريم والواقع الاجتماعى والثقافى والدينى والسياسى:

. الوضعية الاجتماعية المشخصة وتاريخية القرآن الكريم:

ويحاول طيب تيزينى أن يؤسس القول بتاريخية القرآن الكريم من خلال الربط الوثيق بينه وبين الواقع الاجتماعى المشخص، وذلك من خلال تنبيه القول بأن هذا الواقع هو الحكم على النص القرآنى، إذ يقول:" فريق من الصحابة والفقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآنى والحديثى، لا يمكنهم أن يستنطقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات أو المعضلات الناشئة ... إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل، نعنى بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقيا والمدمرة واقعيا، وهى أن النص المذكور هو الحكم على الواقع بنيوياً ووظيفياً، وليس العكس من ذلك، أى أن الواقع هو الحكم على هذا النص وكل نص. فعلى هذا الأخير في هذه الحال - أن يكون مطواعا ومفتوحا ومنفتحا، وذلك على نحو يبقى على السياق الدينى الشرعى لهذه العملية[432]".

فمن ناحية القراءة لدى طيب تيزينى لم يكن النص القرآنى بمأمن من عمليات الاختراق، وقد كان وراء ذلك مجموعة من العوامل منها خصوصيات الوضعيات الاجتماعية التى طرح النص القرآنى فيها، والذى كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها وهمومها على محمل الجد، كى لا يتحول إلى الظل، أى كى لا يعزل تاريخيا وتراثيا. ومنها أيضا أن النص القرآنى يقوم على بنية تنطوى على قابلية مفتوحة للتساؤل والاحتمالية، وذلك من واقع أنها تنطوى على العناصر التكوينية، فهناك بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين ناسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية مفهوما ونطقا، وبنية تفصح عن ظاهر وباطن، وبنية تكونت تاريخيا تنجيمياً: وهناك أيضا عامل ثالث يظهر من أن النص القرآنى عند طيب

تيزيني يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل أن يتفكر فيه، ويقلب النظر تأويلا واستنباطا واجتهادا وتفسيرا(٤٣٣). ومن هذه العوامل ظهر "القرآن نصا طيعا كل الطواعية باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة، مثله في ذلك مثل أى نص آخر يجد نفسه تباعا وبوتيرة مطردة مدعوا إلى تقديم الحساب أمام تلك العملية المركبة(٤٣٤)".

وعلى الجملة فإن الوضعية الاجتماعية المشخصة عند طيب تيزيني هى المعيار المنهجى لكيفية مساءلة النص المعنى وحدودها وآفاقها(٤٣٥). ويتحول النص القرآنى في جدلية النص والواقع إلى قاسم مشترك بين اطراف متعددة ومتعاظمة عمقا وسطحا، ضمن وضعيات متناقضة أو متباينة أو متقاربة، بحيث إن كلا منها وجد فيه ما رأى أنه يستجيب لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التى ينطلق منها وينتمى إليها، ويأخذ منها موقفا على نحو آخر، سلبيا كان أم إيجابيا(٤٣٦). ومن هنا فلقد تعددت القراءات والمذاهب والتفسيرات بسبب من تلك الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى قرأت القرآن الكريم.

إن القرآن الكريم يتسم عند طيب تيزينى بمجموعة من السمات التى جعلت منه بنية مفتوحة، وهذه السمات الأساسية تشكل عند سمة التاريخية التى يتميز بها القرآن الكريم لديه، فهناك سمات رئيسية كبرى لبنية النص القرآني: " ١- القرآن نص تهيمن فيه الإجمالية الكلية. ٢- النص القرآنى يقوم على مشكلية الناسخ والمنسوخ. ٣. اختراق النص القرآنى تأويليا، أى احتماله وطواعيته للتأويل، ودعوته إليه نصا. ٤- النص القرآنى يقوم على مشكلية الظاهر والباطن: هو مخترق من هذه المشكلة متنا، كما يدعو إليها أيضا نصاً. ٥- القرآن ذو سياق تاريخي: أتى منجماً على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه ... بمثابة كلام مخلوق. ٦- قول البعض بتعرض القرآن عبر محاولات تنصيصه لمحاولات الزيادة والنقصان(٤٣٧) ".

وهناك مستويان فيما يتصل بالبنية الكلية الإجمالية للقرآن الكريم عند تيزيني، الأول هو البنية. والعقل الوظيفى، فالقرآن الكريم" كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاما وأعوام أخرى تلت، وتمت فيها عملية جمعه وتنصيصه أولاً. والمصائر التاريخية والتراثية التى طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهام والعزل والتبنى التى انطلقت باتجاهه في كل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانيا(٤٣٨)". والقراءات اللاحقة هنا هى قراءات في الوضعية الاجتماعية أو الواقع الاجتماعى المشخص، وهنا نجد أن القرآن الكريم عند طيب تيزيني قد "خضع دائما لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية تحدرت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتتابعة والمتداخلة في التاريخ العربى الإسلامى، وتلك الاختراقات أثمر بعضها في حقل هذه الوضعيات وبمقتضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفة عددا من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية(٤٣٩)".

والفعل الوظيفى هنا واحد من أفعال وظيفية أخرى انبثقت من تلك الوضعيات الاجتماعية صوب نصوص أخرى ادمجت في النص القرآنى المهيمن، "ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استدماج نصوص متعددة ومتنوعة معرفيا وأيديولوجيا في خطاب واحد وفى بنية واحدة، مع أن ما يقدَم يمنح شخصية نص واحد، هو القرآنى، وعلى هذا النحو يغيب أكثر من أن تغُيَب حدود الضبط بينها في ذهن القارئ والمتلقى، وهنا نتحدث عن عملية تماه نصية من مقتضياتها إنتاج جملة الالتباسات التى تجعل نصا يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى، إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات التى ستبرز لاحقا

باسم مذهب أو آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم كانوا يقدمون فيها نصوصا في نص مهيمن، هو ذلك الذى تتحدد معالمه وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة المنطلق منها صاحبه مع الاضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور بمثابتها نسيجا أو أنسجة تجد توحيدها ووحدتها عبر القناتين الكبريتين من الوضعية المعنية، وهما المعرفية والأيديولوجية[440]".

وعملية الشخص هنا" يهدف إلى استخلاص مسوغات نصية شرعية لقراءات هى في عمقها قراءات بنت عصرها أو عصورها. وعلى هذا فقراءة ما لبنية النص القرآنى هى بمعنى دلالى فعل قرائى باتجاه العصر الذى تنطلق منه القراءة المعنية، ومن ثم فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع .. أولا. كما تستمد شرعيتها النصية من النص القرآنى ثانيا[441]".

وعند طيب تيزينى الصلة وثيقة جدا بين القرآن الكريم والواقع إلى حد أن يكون القرآن الكريم استجابة لهذه الوضعية الاجتماعية بما فيها من حقول اجتماعية وجغرافية وسيكولوجية ودينية، بالإضافة إلى العرف والعادة، هذا كله عبر عن نفسه في الدين الجديد أيضا نصا ومسلكا[442]، وهنا يظهر القول "بأن ذلك أتى استجابة للوضعية الاجتماعية المشخصة للعرب في حينه، دون أن يحدث ذلك قطيعة تامة في تاريخهم ومعه، وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت في طور التشخيص، فإن النص شرع بدوره في سياق حدوثها، بتكوين إحداثيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت ... في بلورتها وفى ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة[443]". ولقد صيغ الفكر الإسلامى من خلال هذه الوضعيات الاجتماعية المشخصة، مما يعنى أن " الفكر الإسلامى هو بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس وليد مهاده الاجتماعى ممثلا ومشخصا على نحو قد يبلغ حدا واسعا من التنوع بتلك الوضعيات[444]".

إن القارئ هنا يقرأ خبرته الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية في النص المقروء، من خلال قناة معرفية وأيديولوجية، وكذلك من خلال البنية المفتوحة للنص، " فنحن أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما تمن إلى الأخرى وتخترقها، وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقة بينهما، من هذا الموقع وفى ضوئه، تعلن بنية القارئ عن نفسها بمنزله وضعية مفتوحة باتجاه ذلك المقروء، ضمن الحدود المشخصة التى يتحرك فيها القارئ ويستثيرها هو ويحرضَ عليها أو يرضَ هو عليها في الحقول السياسية والسوسيوثقافية الاقتصادية وغيرها. ولكن اذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن ما يكون ما يقرأه قارئ لنص دينى وغيره من نصوص لا تنتمى إلى العلوم الطبيعية، منحدر من وضعية اجتماعية مشخصة منصرفة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في النص[445]"، ونتيجة لتعدد الوضعيات الاجتماعية المختلفة التى كانت موجودة في القرن السابع الميلادى، ولخصائص اللغة القرآنية، كما سوف أشير على نحو مفصل إلى ذلك عند محمد اركون، تعددت تلك القراءات:" إن النص الدينى الإسلامى الأصلى اكتسب طواعيته تلك من تعددية التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة مخترقة ومتمايزة معرفيا وأيديولوجيا أولا، ومن بنيته النصية المفتوحة دلاليا ثانيا. وعلينا بطبيعة الحال أن نضيف إلى ذلك أن كون هذه البنية المفتوحة دلاليا، أمر خضع هو نفسه للوضعية المذكورة بحقولها الدينية والأدبية والسيكولوجية تخصيصا، تلك الوضعية التى برز هو في صلبها في القرن السابع أثناء دعوة النبى لرسالته، وعمل بدوره على اختراقها وتغييرها. ومن ضرورات الموقف المعرفى الدلالى ملاحظة أن النص القرآنى لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه وما يزال يتكلم بلغات الآخرين، أى عبر عن

مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاقه تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التى تقدموا إليها في ضوئها وفى حدودها[٤٤٦]".

وهنا يصبح القرآن الكريم بالتركيز على الوضعية الاجتماعية، المحور الأساسى في تناول طيب تيزينى للقرآن الكريم، موضوعا " للبحث الاجتماعى والتاريخى والتراثى، وحين نجعله من قبل ذلك موضوعا للبحث النصى[٤٤٧]".

إن هذه العلاقة بين النص والواقع التى تعنى، كما أشرت الوضعية الاجتماعية المشخصة، إنه علاقة تعنى تلك الجدلية بين الدال والمدلول، وتبادل المواقع بينهما، ومن هنا " كان على الإسلام أن يتلون بألوان التحولات التى أخذت تجتاح المجتمع العربى الإسلامى الناهض عمقا وسطحا، وهذا المعطى المستجد هو الذى جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام لباسا جديدا، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام الأصلى ... إن الدال (وهو النص) يمارس هو بدوره تأثيرا فاعلا في المدلول وهو الواقع، ومن هذا الموقع الآخر المأتى عليه، والمنطلق من تأثير المدلول في الدال، يبدو القول وارداً بتبادل الموقعية بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك، كما يتحول ذاك إلى موقع هذا، وحالئذ يصبح من مقتضيات البحث النصى العلمى أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع[٤٤٨]".

ولذا فلدى طيب تيزينى علاقة تبادلية في التأثير ما بين القرآن الكريم والواقع المعيش، ولا يمكن أن يتحقق أحدهما بمعزل عن الآخر، ولذا فمن غير "المسوغ أن يجرى الحديث عن تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته، بعيدا عن فعل الواقع في ذلك، إذ أن النص الذى يفصح عن امتلاك مثل تلك التعددية، إنما هو نص تبنين وصار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيدا عنها، وعلى نحو ذاتى مغلق ومتفردا[٤٤٩]"، هذا كله يأتى على أساس أن النص القرآنى" بنية مفتوحة لا يصح القول بانغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوضعيات الناس المشخصة[٤٥٠]".

فالنص القرآنى لديه استجاب للوضعية الاجتماعية، وبالذات مع بداية القرن الثالث الهجرى الذى انطلقت منه حركة التدوين:" إن ذلك النص كان في أحوال نموذجية كثيرة جدا، قد دلل على أنه بنية مفتوحة ومهيأة لأن تتحول على أيدى من يملك مفاتيحها الشرعية إلى قراءة، أى مادة طيعة مرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما، قد تكون متباينة تماما عن شروط اجتماعية أخرى، كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضا في حينها، أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيعة المرنة مع مصالح فئوية أو طبقية أو إيتنية مختلفة ضمن شروط اجتماعية واحدة، فكأنما نحن هنا حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة النطاق بأوجهها وحقولها ... نقدّم إلينا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص ينتمى إلى السماء[٤٥١]".

ومن الملاحظ هنا أن طيب تيزينى يحاول أن يوظف مجموعة من الأنساق العلمية تجاه دراسة القرآن الكريم، على نحو يعد قريبا مما وجدناه عند أركون الذى أشرت إليه من قبل، مثل نظرية النص، ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين، وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان، وعلم الانتربولوجيا[٤٥٢]". وذلك من أجل طرح سال حول بنية القرآن الكريم، وهو عند طيب تيزينى:" هل من المسوغ تاريخيا وبنيوياً قرآنياً، أن نتكلم عن نص قرآنى ... غائب أو مغيب أو احتمال قابع وراء هذا النص المعلن (مصحف عثمان)[٤٥٣]"، وهو أمر سوف اتحدث عنه على نحو مفصل عند أركون فيما بعد.

وبالجملة فالقرآن الكريم من خلال سماته الأساسية من جهة القراءة، هو نتاج للواقع عند الطيب تيزيني، باعتباره بنية مفتوحة وكتابا مفتوحاً، تغلب فيه الخطاب الكلى على الخطاب التفصيلي، " وقد عمل ذلك كله على إبراز أن النص الموحى عبر الوحى ذو مساس مباشر وعينى بأحوال المؤمنين والكفار معا، بحيث إن محمداً لم يكن بعيدا عنه، أى أنه لم يكن رسول فحسب يبلغ به ليس إلاّ، بل إن بعض المفسرين لأسباب النزول يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الوحى على النزول، فينزل متأخرا أو مبكراً كما حدث ... إن ذلك مجتمعياً ومن موقع سياقه التاريخى والتراثى أظهر القرآن لمن عايش الموقف حثيثا وتلقائيا، وكأنه سيرة ذاتية للنبى، تتحدث عن عملية التكوين النفسى والأخلاقى والدينى والسياسى والحقوق ... الخ التى أثمرت شخصيته النافذة على نحو ملفت[٤٥٤]". وهى ذات الفكرة التى وجدناها من قبل عند عبد المجيد الشرقى في حديثه عن مفهوم الوحى.

ومن هنا فالخلاصة التى ينتهى إليه طيب تيزينى، وهى تلك الخلاصة التى وجدناه عند محمد أركون، أن القرآن الكريم نص تاريخى:" إن النص القرآنى... لم يعامل ضمناً وفى لجة الأحداث والصراعات التى دارت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية على امتداد التاريخ العربى إلا من حيث هو نص اجتماعى وتاريخى وتراثى وغيره. فلقد أخضع للسياق الاجتماعى، حيث نظر إليه من موقع البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاتينية والثقافية التى عاش فيها هذا الفريق أو ذاك، أى من عملية تموقعه والإفصاح عن نفسه: لا سبيل إلى القفز التام المطلق على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الزعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعى السوسيولوجى المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أخضع للسياق التاريخى حيث نظر إليه في ضوء تشكله التاريخى وتبنينه، أى وفق عملية التراكم التاريخية التى تعرض لها، والتى قادت إلى تصييره نصا مركبا، نصا إليه من واقع من تعامل معه تباعا، نعنى من موقع الفكر الإسلامى الذى يمثل نصا على نص ... وأخيرا أخضع النص المعنى للسياق التراثى، حيث كان هؤلاء دائما وضمنا أو بأفق واع معلن أما عملية تبنين هذا النص لولبيا من موقع التداخل والتواشيح مع الوضعية الاجتماعية المشخصة[٤٥٥]".

وبالتالى فالقرآن الكريم لديه نص عصره وشاهد عليه، مما يشير إلى تاريخيته[٤٥٦]"، وكذلك ارتباطه بالوضعيات الاجتماعية السائدة، والتى تعددت القراءات الخاصة بها للقرآن الكريم، الذى منحها شرعية نصية: " إن النص القرآنى ... يقف أمام حدى البنية والقراءة. بنيته هو بمثابتها سياقا متحركا ومعادا وبناؤه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفسر أو المجتهد التى ينتجها في حدود أفقه المعرفى واحتياجاته وإلزاماته الايديولوجية الدينية والسوسيوثقافية، أى في حدود البحث الصريح المعلن والخفى المضمن عما يمنح قراءاته هذه شرعية نصية في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك[٤٥٧]". ومعنى هذا أن المسلمين قرأوا القرآن الكريم بأوضاعهم المتحولة سياسية كانت أو اقتصادية أو عرقية[٤٥٨]"؛ فالتفسير هنا ليس كتابة على نص" بقدر ما هو شوهد على أحداث زامنت النص[٤٥٩]".

وقد جاءت صيغ استجابة القرآن الكريم للقراء من خلال مستويات ثلاثة:" النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هى حالة مفتوحة، يتاح بمقتضاها لما يحصى من القراءات أن تنشأ، وأن تكتسب شرعية نصية. والنظر إليها من حيث حالة مغلقة إلا بحد واحد وببعد واحد، تدان بمقتضاها القراءات التى تنشأ خارجها أو بالضد منها، وأخيرا النظر إليها ... معلقة بيد من العلم والحسم عنده ـ الله[٤٦٠]".

هذه السمات المشار إليها آنفا للقرآن الكريم من وجهة نظر طيب تيزيني، تؤدى به إلى القول بأن القرآن الكريم" يقول كل شئ دون أن يقول شيئا بعينه على نحو مفصل مظلة لأولئك جميعا يستظلون بظلها وينعمون، ما نحين بذلك مواقعهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة؛ مما قاد إلى النظر للمعارك والخصومات والصراعات بين الفرقاء المتعددين، على أنها أحوال نشأت بين شرعيات متعددة منبثقة من بنية نصية واحدة، أى من ناظم مشترك واحد[٤٦١]". وهنا يظهر لنا أن تلك القراءة التاريخية تعنى في التحليل الأخير لها نزع القداسة عن القرآن الكريم، والتركيز على أنسنته، وهو ما سوف يتضح لنا بعد ذلك.

.آليات التاريخية في الخطاب الإسلامي المعاصر:

وهنا يأتي الاعتماد على مجموعة من الآليات أو المداخل التي يوظفها الخطاب الليبرالي الإنساني فيما يتصل بموقفه من القرآن الكريم، ويقوم على الحجب وعلى الكليات وإصدار الحكم دونما دليل، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلي.

.نزول القرآن الكريم منجماً:

ومن بين هذه المداخل التي يعتمد عليها هنا نزول القرآن الكريم منجماً؛ إذ أن هذا يدل في نظر طيب تيزيني على أن القرآن الكريم شاهد على العصر الذى أنزل فيه مما يدعم في رأيه القول بأنه نص تاريخي. يقول طيب تيزيني:" وإذا ما أحطنا علما لهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر في النص القرآني إياه على أنه أتى منجماً، فإن الموقف يكتسب بعدا آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية... إلى نتيجة حاسمة على صعيدها، نعنى بذلك جماع القول في أن النص المذكور نصا تاريخيا ... لاشك في أن إقرارا بأن القرآن الكريم أتى على ذلك النحو المنجم ينطوى بالضرورة على الانطلاق من أن هذا النحو ذو بعد تاريخي بخصوصية قرآنية معينة[٤٦٢]". والحقيقة الأمر هنا أن الحكمة الإلهية شاءت أن يظل الوحى متجاوباً مع الرسول عليه الصلاة والسلام، يعلمه كل يوم شيئاً جديداً، ويرشده ويهديه، ويثبته ويزيده اطمئناناً، ومتجاوباً مع الصحابة يربيهم، ويصلح عاداتهم ويجيب عن وقائعهم، ولا يفاجئهم بتعاليمه وتشريعاته، فكان مظهر ذلك التجاوب نزوله منجماً[٤٦٣].

أيضا يتم الاستعانة هنا بما أنزل من القرآن الكريم بمكة[٤٦٤]، أو المكى والمدنى لتأكيد هذه التاريخية عند طيب تيزيني وارتباط القرآن الكريم بلحظة زمانية ومكانية محددة،" إن النص القرآنى ... يتقاطع مع بعدين اثنين كلاهما يشير إلى الآخر ويتممه، وهما البعد العمودى الاجتماعى والبعد الأفقى التاريخي؛ فالمعالجة القرآنية ... للمسائل التى طرحها المجتمع المكى خصوصا، والحجازى على نحو العموم، ظلت في أكثر صورها تجريدا أو تعميما ذات صلة بهذا المجتمع، وما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية واقتصادية وثقافية وإتنية وغيرها، وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع جسد لحظة في سياق تاريخى عربى وعالمى في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على البعد التاريخى في النص المذكور، وبمقتضى ذلك لن يكون بوسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآنى... إن لم نوسع حقلها الاجتماعى المكى الحجازى آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع الذى وجد محمد نفسه أمامه متموضعا بأشكال شتى منها الأسطورى والسحرى الطقوسى والأخلاقى والاقتصادى... إن تقاطع النص القرآنى مع البعدين الاجتماعى والتاريخى، جعل منه نص عصره وشاهدا على عصره في آن[٤٦٥]".

ومن الواضح هنا أن المقصد الأساسى لدى الخطاب الليبرالى بيان أن القرآن الكريم، قد خضع لأثر البيئة وتطور بتطورها، وانعكست فيه المصالح الاجتماعية والتوجهات السياسية، ومن هنا فإن القرآن المكى يتصف لديهم بأنه لين مسالم، ويقبل حرية العقيدة؛ بسبب حالة الضعف التى كان المسلمون يعيشونها. أما المدنى فإنه قاس بسبب القوة والانتصارات، ولقد كان القرآن الكريم في مكة، يدعو إلى الزهد، على حين أنه في المدينة كان يدعو إلى فتح العالم(٤٦٦).

والحقيقة فإن أسلوب القرآن من الناحية البلاغية، لم يتغير في مراحل نزوله كلها، ولكن طبيعة الموضوع الذى يعالجه، ومراعاة المخاطبين، كانا يتطلبان بعض التغييرات العرضية، فأسلوب القصة لا ينبغى أن يكون كأسلوب آيات التشريع، وأسلوب الوعد يختلف عن أسلوب الوعيد(٤٦٧). ومن الملاحظ هنا أن الخطاب الليبرالى كعادته، يحاول أن يفهم المسائل على غير وجهها الصحيح، موظفاً لها على نحو إيديولوجى بما يخدم هدفه الأساسى في القول بتاريخية القرآن الكريم، مهتماً بالخطوط العرضية دون إيراد أدلة أو تفاصيل على صحة ما يذهب إليه من آراء.

ومن الواضح هنا الفوائد العديدة للمكى والمدنى، مثل تمييز الناسخ من المنسوخ، ومعرفة تاريخ التشريع وتدرجه بوجه عام، والثقة بالقرآن وبوصوله إلينا سالماً من التحريف، كما أنه يدل على اهتمام المسلمين به، حتى ليتناقلون ويعرفون ما نزل منه قبل الهجرة وما نزل بعدها، وما نزل بالحضر وما نزل بالسفر، وما نزل بالليل وما نزل بالنهار(٤٦٨).

والحقيقة أن ما يذهب إليه الخطاب الليبرالى من إشارات إلى أن القسم المكى قد تميز بالعنف، بغية القول بتاريخية القرآن الكريم، ينقضه أن القسم المدنى اشتمل أيضاً على العنف والقسوة(٤٦٩)، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة، وهى مدنية: "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين(٤٧٠)". وكذلك نجد في القسم المكى الآيات الت تشير إلى السماحة والعفو، نجد ذلك في قوله تعالى في سورة فصلت: "ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إننى من المسلمين ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم(٤٧١)". ومن الملاحظ هنا أن القرآن المكى خلا خلوا تاماً من تشريع القتال والجهاد(٤٧٢).

أضف إلى ذلك أن القسم المكى لم يخل تماماً من التشريع الذى جاء على نحو مجمل، وكثرة التفاصيل في تشريع الأحكام بالمدينة، هو أمر ضرورى في سياسة الأمم والشعوب، فبعد تثبيت العقائد في قلوبهم تأتى تفاصيل الشرائع والأحكام(٤٧٣).

إن مسألة نزول القرآن الكريم منجماً هى استجابة لذلك الواقع البشرى المتغير، بما يعنى أنه، لدى طيب تيزينى، يعكس صورة لهذه الوضعيات الاجتماعية السائدة التى استجاب لها القرآن الكريم: "ما حدث هو أن النص القرآنى ألح على الطابع التنجيمى التاريخى هنا لعملية صيرورته نصاً متموضعاً في الحق البشرى المشخص(٤٧٤)"، وهنا يستشهد طيب تيزينى بقوله تعالى: "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلنا تنزيلا(٤٧٥)"، وقوله تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك(٤٧٦)".

والحقيقة أن القرآن الكريم قد أوضح الحكمة من نزول القرآن الكريم منجماً، وذلك في قوله

تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا"[٤٧٧]، وقوله تعالى: "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا"[٤٧٨]، فهناك حكم في نزول القرآن الكريم منجماً منها:

١- تثبيت فؤاد النبى صلى الله عليه وسلم في مواجهة آذى المشركين، ولو أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة، لكان لانقطاع الوحى بعد ذلك أثر كبير في شعوره بالضعف والوحشة في مواجهة الكفار[٤٧٩].

٢- قراءة القرآن الكريم على مهل، حتى يمكن استيعابه وحفظه؛ إذ لو نزل عليه القرآن الكريم جملة واحدة، لوجد عنتاً كبيراً في حفظه واستيعابه، ثم في تلاوته على أسماع الناس[٤٨٠].

٣- الدلالة على إعجاز القرآن الكريم ومصدره الإلهى، إذ أن نزول القرآن الكريم منجماً مع اختلاف الدواعى والظروف والنفوس، يستلزم في ميزان البشر أن يختل نظامه، وتتناقض موضوعاته، ويظهر عليه التفكك والتبعثر، وذلك لطول المدة، وتعاقب الحوادث، ولكن القرآن الكريم يبدو في ميزان البلغاء والفصحاء في غاية الإبداع، وكمال الاتساق وجودة السبك، حتى أن قارئ سورة من السبع الطوال يحسب أنها أنزلت جملة واحدة، مع أنها نزلت منجمة؛إذ أنه يراها كالبنيان المرصوص[٤٨١].

٤- وهناك القيمة التربوية التى يحققها نزول القرآن الكريم منجماً، مرتبطاً بالأحداث والوقائع، حيث تلاحقهم العناية الإلهية، ويشعر النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته بنصر الله تعالى لهم، ولو كان القرآن الكريم أنزل جملة واحة، لتحول سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة محفوظة عن ظهر قلب، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة، فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التى نهض بها الإسلام، لا سر لها إلا في هذا التنجيم[٤٨٢].

فالقرآن الكريم استجاب في ظهوره لسياق تاريخى زمانى، ويحاول طيب تيزينى هنا أن يستخدم مسألة انزال القرآن الكريم من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، على نحو يدعم به فكرته المحورية في خضوع القرآن الكريم في رأيه للوضعية الاجتماعية السائدة في القرن السابع الميلادى؛ إذ بمقتضى ذلك" لم يكن للنص حالما دخل حيز التموضع البشرى إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصياته واحتمالاته، في حين أنه على صعيد السماء أنزل دفعة واحدة؛ لأن الزمن السماوى بحسب القرآن مغاير للزمن الأرضى البشرى في أن هذا الأخير آنات تتشخص في الفعل البشرى ومن هنا استطاع الرسول محمد أن ينجز مهمة تبليغ رسالته، فلو استخدم صيغة الدفعة الواحدة من التبليغ لسقط السياق البشرى، ولانتهى فعل التكوين التربوى القائم على مخاطبة البشر بحسب طاقاتهم، وإمكانات نموهم الواقعية، ولهذا كان على عملية إنزال القرآن الكريم أن تتميز عن عملية تنزله ليس في الكيفية فحسب، وإنما كذلك وبصورة رئيسة في الدلالة التاريخية[٤٨٣]".

ومن هذه الزاوية لدى طيب تيزينى فإن القرآن بنية تاريخية في رأى طيب تيزينى جاءت استجابة للواقع الاجتماعية المتغير أو الوضعيات الاجتماعية المتنوعة الاتجاهات والمشارب[٤٨٤]"، وذلك من خلال القول بأن القرآن الكريم قد أنزل على النبى صلى الله عليه وسلم منجما، وذلك" لأن الواقع هو الأول هنا، وهو بما عليه الطرف الذى يملى على النص صيغ فهمه، وتموضعها، وتطبيقها في حياة البشر... إذا كان النبى قد ارتأى عبر الوحى ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدى الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعى مداً وجزر، وكذلك وهنا الدلالة البليغة الذين جاء النص من أجلهم للناس

كافة، لقد أوقف زواج المتعة"، وحكم" المؤلفة قلوبهم"، والرق استرقاقا وفك رقبة، مما عنى ويعنى أن الوضعية الاجتماعية المشخصة هى التى تمثل الأمر الذى يحتكم إليه في ذلك، وإن تم ذلك على نحو خفى أو على سبيل المداورة[٤٨٥]".

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالى يقلب الحقائق ويعيد توظيفها من جديد، بما يخدم هدفه الأساسى، أو أنه يريد أنه يفهمها على غير وجهها الصحيح، مستخدماً آلية الحجب والطمس التى يمارسها دائماً في تناوله للقرآن الكريم، فمن المعروف أن هناك أحكاماً تدور مع عللها، إذا كانت العلة ثابتة واضحة، فيبقى الحكم ما بقيت علته، ويعود إذا عادت، وذلك مثل سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، فعمر أوقف العمل به في وقت معين من خلافته لانتفاء علته، لا أنه نسخه وألغاه. وهناك أحكام تتخلف شروطها، فيتوقف العمل بالحكم حتى يتحقق شرطه ويستقيم تطبيقه؛ لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، فإذا تحقق الشرط عاد المشروط، ومن ذلك أيضاً ما فعله عمر حين لم يقطع يد بعض السراق الجائعين المضطرين، فعمر رضى الله عنه لم يوقف النص، بل أعمل نصوصاً أخرى تقتضى شروطاً تطبيقية لم تتحقق في نازلته، فلم يطبق الحد. كما أن هناك أحكاماً تفقد محالها، بحيث ينقطع محل الحكم عن الوجود إما إلى غير رجعة وإما إلى أجل، وقد يكون فقد المحل عاماً، وقد يكون خاصاً ببعض المكلفين، وفى جميع الأحوال فإن ذهاب المحل يعنى تلقائياً ذهاب الحكم المتعلق به، مثل الرق. وهناك أيضاً أحكاماً وسيلية صرفة، ليست مقصودة لذاته نهائياً، فهذه أيضاً قابلة للتغير إذا فقدت الوسيلة قيمتها ووظيفتها، أو تيسرت وسيلة أخرى أفضل منها وأكثر تحقيقاً للمقصود[٤٨٦].

- أسباب النزول:

وترتبط هذه المسألة بأمر آخر، وهو أسباب النزول التى يستخدمها الخطاب الليبرالى الإنسانى للتدليل على تاريخية القرآن الكريم ونسبيته، وذلك من خلال فهم خاص لها يقوم على الحجب والتعمية والاستبعاد لكل ما يخالف هذه الوجهة من النظر، وهو أمر يشير لدى هؤلاء إلى واقعية الآيات القرآنية وتاريخيتها، يقول طيب تيزينى:" وقد نشأ حل آخر تمثل في العودة إلى أسباب نزول الآيات، بحيث جر ذلك إلى نتائج مذهلة: التأكيد على واقعية هذه الآيات وتاريخيتها[٤٨٧]".

ويشير على حرب إلى نفس هذه الوجهة من النظر؛ إذ يقول:" ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً عربيا، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفى المكان قد قرأوه قراءة تاريخية[٤٨٨]"، وبالتالى ففى رأيه أن المفسرين "قد تعاملوا مع الوحى تعاملا تاريخيا، فنظروا إليه بوصفه خطابا عربيا[٤٨٩]". إن كل آيات القرآن الكريم:" نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب... وإن كثرة الحديث الخطابى عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو" أسباب النزول" أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحى ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً[٤٩٠]"، ويشير آخر موضحاً أهمية أسباب النزول في التأكيد على تاريخية النصوص الدينية:" الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التى نزلت ابتداء، أى دون علة خارجية قليلة جداً[٤٩١]".

فالقرآن الكريم واجب أن يفسر وفقا للظروف التاريخية أو المحتوى التاريخى الذى ظهر فيه، فهناك

لدى الخطاب الليبرالى" ضرورة تفسير آيات القرآن وفقا لأسباب تنزيلها التى غالبا ما تكون واضحة خلال النصوص، ظاهرة ضمن الآيات، وهو ما يقال عنه باللغة التاريخية أو العبارة الفلسفية: تفسير النصوص وفقا للظروف التاريخية التى ظهر فيها النص[٤٩٢]"، وليست هذه الأسباب مناسبات:" وإذا كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سببا لتعديله، وهو أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص وليست سببا له. السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص الذى أصبح به حكما، أما المناسبة فتعنى أن النص كان معدا سلفا وإنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة، كان النص أو تنزلت الآية[٤٩٣]". وإن كان محمد أركون يشير هنا إلى أنه لا ينبغى:" خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدى يدرسه ولا يزال تحت اسم أسباب النزول، صحيح أن علم أسباب النزول ينقل الأسباب المباشرة التى أدت إلى نزول الوحى أو رافقته، أقصد وحى كل آية، ولكن يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات[٤٩٤]".

وبالتالى فإن الخطاب الليبرالى يرى أن الفكر الاسلامى يبدل الأسباب مناسبات:" ومع أنه يقال دائما ويبحث دائما عن أسباب التنزيل، فإن الواقع أن الفكر الإسلامى ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب؛ بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها، ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها[٤٩٥]"، ويرتبط بهذا الموقف من قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وذلك بغرض اقتطاع الآية عن أسباب التنزيل، وهذه القاعدة - كما يرى أصحاب ذلك الاتجاه - " قاعدة فقهية، أى أنها من إنشاء الفقهاء، وليس قاعدة شرعية وردت فى القرآن الكريم أو جاءت فى السنة النبوية، وهى قاعدة تحتفل باللفظ أكثر من احتفائها بالمعنى ... وهذا الاتجاه الخاطئ يجتزئ آية أو بعض الآية من السياق القرآنى، ويجتثه من أسباب التنزيل، ويقتطعه من كل الظروف التاريخية، ثم يستعمله استعمالا مطلقا على أساس التركيب اللفظى وحده والمدلول اللغوى فحسب، دون أى اعتبار آخر[٤٩٦]".

إن معنى أسباب النزول هنا لدى هؤلاء استجابة النص للحاجات الاجتماعية فى عصره، وبالتالى هنا فى القول بتاريخيته، فمجئ القرآن الكريم منجما" وفق الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية واستجابته لها، بمعنى فهمها على نحو ما، أو ضبطها أو التشريع لها، أو الاستئناس بمغزاها ... وهنا تتضح اللحظة الشخصية فى النظر إلى كيفية ورود النص المعنى: إن هذا النص أتى ليجيب عن مشكلات بشرية تنتمى إلى زمن تاريخى معين، وحقل جغرافى محدد، وبيئة اجتماعية وإتينية بشرية تحمل وشمها وخصائصها، ومن هذا الموقع تفصح عن نفسها[٤٩٧]"، وهنا لدى أصحاب هذه الوجهة، لابد من التعامل مع القرآن الكريم" على النحو نفسه الذى أتى به هو نفسه وتبلور فى أعين الناس، ولاشك أن عملية جمعه فى مصحف مكتوب، أسهمت بصورة غير مباشرة ومقنعة فى توليد الوعى بتاريخيته[٤٩٨]".

والحقيقة أن الخطاب الليبرالى يهاجم قاعدة:" العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، من أجل أن يثبت تاريخية القرآن الكريم:" فالتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب فى كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدى إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الدينى، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب، أنه يؤدى إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع فى قضايا الحلال والحرام

في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدر الأحكام ذاتها[٤٩٩]".

والحقيقة أن هذه المسألة تظهر عندما يكون اللفظ عاماً والسبب خاصاً، فإذا كان اللفظ عاماً والسبب عاماً، فالأخذ بعموم اللفظ مجمع عليه، ومثل ذلك إذا كان اللفظ خاصاً وسبب نزوله خاصاً، فالأخذ بالتخصيص من أمر مجمع عليه كذلك[٥٠٠]، **ولقد اختلف العلماء على اتجاهين في حالة ما إذا كان اللفظ عاماً والسبب خاصاً، وذلك على النحو التالي:**

١- ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ، بما في ذلك أفراد السبب نفسه، نجد هذا عند الأسنوي[٥٠١]، والسبكي[٥٠٢]، والشوكاني[٥٠٣]، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم:" خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه[٥٠٤]"، وقد قدموا على صحة ذلك العديد من الأدلة[٥٠٥].

٢- أما أصحاب الاتجاه الثاني فقد ذهبوا إلى أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ، ومعنى ذلك أن ما جاءت به الآية مقصور على السبب الذي نزلت فيه، وما يشير إليه اللفظ من أفراد السبب، فهذا يعلم بوساطة القياس أو الاجتهاد[٥٠٦].

ومن الواضح هنا أنه لا خلاف بين الفريقين في القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيما يتعلق بالقول بعموم الأحكام الشرعية، ملم توجد قرينة تدل على التخصيص، وإن كانت الطريقة التي يعبر بها كل فريقه عن وجهته مختلفة في القول بعموم الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان. ولقد أشار ابن تيمية إلى حقيقة هذا الخلاف بين الفريقين قائلاً:" قولهم هذه الآية نزلت في كذا، ولا سيما إن كان المذكور شخصاً. أما أسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في أمراة ثابت بن قيس بن شماس...فالذين قالوا لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان، دون غيرهم، فهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين أو كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره، ممن كان بمنزلته. وإن كانت خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته[٥٠٧]".

ومن هنا فإن القرآن الكريم لدى طيب تيزيني، " وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة غير بشرية، فإنه يمثل خطابا نسبيا موجها إلى البشر، أو بتعبير أدق لبشر ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يغدو مفهوماً أن يبنى هذا النص على أركان متعددة تسهم مجتمعة في تجسيد تلك الثنائية الإلهية - البشرية منها ... الإجمالية الكلية، وإشكالية المحكم والمتشابه، والدعوة إلى التأويل، وثنائية الظاهر والباطن[٥٠٨]".

وبالتالي فإن نزول القرآن الكريم منجماً" استحث قارئه على أن يفهمه ويتناوله هكذا تنجيما حسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصا مغلقا يفرض نفسه على الناس، باسم مؤسسة دينية، أو باسم فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجها[٥٠٩]".

والحقيقة أن فهم أسباب النزول عند أصحاب هذا الاتجاه، قد تم على غير وجهه الصحيح، فمن خلال

الإحصاء يشير إلى أن أكثر من تسعين في المائة من آيات القرآن الكريم قد نزلت أبتداء دون سبب[٥١٠]. كما أن معرفة أسباب النزول له العديد من الفوائد في فهم القرآن الكريم[٥١١]. أضف إلى ذلك أن أسباب النزول يمكن النظر إليها باعتبارها مناسبات لنزول الآيات، وربما يؤكد هذا قول الزركشي:" وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن ذلك الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها[٥١٢]"، وأيضاً ما نجده لدى السيوطي:" والذى يتحرر في سبب النزول ما نزلت الآية أيام وقوعه[٥١٣]". ففى الحقيقة أن أسباب النزول هنا يمكن النظر إليها باعتبارها عللاً ظرفية لنزول الآيات القرآنية، وبالتالى فإن القرآن الكريم خطاب عام لجميع الخلق من الأنس والجن، فالرسالة عامة، " وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شئ من الآيات مختص بالسبب المعين الذى نزل فيه باتفاق المسلمين[٥١٤]".

- العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ:

وهنا تأتى لدى التيار الليبرالى مسألة العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، وأن القرآن الكريم أنزل إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم آية آية، لكى تفهم على أنها أداة من أدوات القول بتاريخية القرآن الكريم لدى هؤلاء، وذلك بالتمييز بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ، يقول طيب تيزينى:" هذه النقطة تتمثل في التمييز بين القرآن واللوح المحفوظ تمييزا واضحا يضعنا أمام نمطين اثنين من الكتب يظهر الاختلاف بينهما ضمن ما يظهر في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخى، وفى النتائج المترتبة على ذلك، بما يتصل بعملية اختراق النص الدين الإسلامى ... ترى أن اللوح المحفوظ هو الكل في حين أن القرآن هو الجزء أو بالحرى هو جزء من كل هذا أولا. كما ترى ثانيا أن الأول منهما ثابت في حين أن الثانى متحرك ومتغير، وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفان المتقاطبان والملتقيان معا هما اللاتاريخى والتاريخى[٥١٥]. ثم يخلص من هذا إلى أن "العلاقة ذات بعد تابعى يكون القرآن بمقتضاها تابعا للوح المحفوظ، وعلى هذا يغدو القرآن مخلوقا غير أزلى، أى قائما على كونه ذا مصدر بشرى محمدى ... إن هذه المحاولة ترتد... إلى المعتزلة[٥١٦]. وبالتالى فإن القرآن عنده" نص لغوى تاريخى مثله في ذلك مثل أى نص آخر أولا، وفى أن القول بأصل إلهى له، لا يبيح النظر إليه على أنه ذو خصوصية منهجية تنأى به عن مناهج البحث العلمى المعتادة لتلح على منهج إلهى خاص به[٥١٧]".

وبالجملة فإن العلاقة بين القرآن الكريم واللوح المحفوظ تخذ عند أصحاب هذا الاتجاه دليل على القول بتاريخية القرآن الكريم، يقول طيب تيزينى:" وهنا قد يكون التمييز الايدلوجى الدينى بين " لوح محفوظ" "وقرآن" أمراً مسوغاً ومطلوباً، ذلك لأن الأول من هذين يغدو الحال كذلك" اللوح" الذى تتطابق فيه عملية التجلى والتجسد الإلهى، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثانى "القرآن" يبرز نصا لغويا تاريخيا ينتمى إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخى محدد. وفى هذه الحال يصبح الباحث مطالبا بأن يأتى النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يداً بيد مع الأنساق الأداتية الايديولوجية، التى تولدت في سياق ولادة النص، وأنتجت وأعيد انتاجها في ضوء المماحكات والحوارات والصراعات التى رافقته وحفزته على نحو أو آخر[٥١٨]". وهنا يتم لديه الوصول إلى نتيجة:" مالله لله مجسداً باللوح المحفوظ، وما للناس للناس مجسدا بالقرآن،

وإن ظل الله بحسب التصور الديني المعنى هنا مصدر كل شئ وخالق أو مبدع كل شئ بما فيه القرآن[519].

ومن الواضح هنا أن هذه القراءة للقرآن الكريم تحاول أن تحول القداسة من القرآن الكريم إلى اللوح المحفوظ، بحيث يكون القرآن الكريم عند طيب تيزيني نصاً لغوياً تاريخياً، في حين أن اللوح المحفوظ هو الثابت اللاتاريخي، وهي نقطة سوف نشير إليها عند تناول أدوات تناول القرآن الكريم عند محمد أركون، فالقرآن الكريم لديه منسوخ بأيدي البشر، ومطبوع في مجلد " مصحف" يقرأ، وينقل ويقلب ويترجم، أما اللوح المحفوظ فهو المحوط بالأسرار، والذي لا سبيل إلى الوصول إليه[520].

والحقيقة أن هناك تنزلات ثلاثة للقرآن الكريم:

١. التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، ودليل ذلك قوله تعالى:" بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ[521]"، وقد كان هذا بطريقة وفي وقت لا يعلمهما إلا الله تعالى ومن اطلع على غيبه، وكان جملة لا مفرقاً، وذلك هو الظاهر من اللفظ، ولأن أسرار تنجيمه على النبي صلى الله عليه وسلم، لا يعقل تحققها في هذا التنزل.

٢. والثاني كان إلى بيت العزة في السماء الدنيا، قال تعالى " إنا أنزلناه في ليلة مباركة[522]"، وقال تعالى" إنا أنزلناه في ليلة القدر[523]"، وقال تعالى:" شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن[524]"، وقد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة التي تأخذ حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقد قال ابن عباس:" أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة[525]".

٣. والثالث، وهو المرحلة الأخيرة، وكان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام، الذى كان يهبط بالوحي على قلب النبي صلى الله عليه وسلم[526]، قال تعالى:" نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين[527]".

وهنا أيضا يتم استخدام رفض تجسد المسيح، عليه السلام، إلها باعتباره دليلا على نسبية القرآن الكريم وتاريخيته عند طيب تيزيني:" حين نستعيد ما أتينا عليه ... ضمن المقارنة بين العلاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح من طرف آخر، فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعي لتجسد الله قاد أو من المحتمل المفتوح أن يقود إلى القول باستحالة تجسد الله مسيحاً وبالقدر نفسه قرآنا، وهذا بدوره قضى نهائيا على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق اللاتاريخي إلها والمطلق اللاتاريخي قرآنا، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخي إلها والنسبي التاريخي قرآنا[528]"، والمغالطة هنا واضحة تمام الوضوح.

- مسألة خلق القرآن الكريم عند المعتزلة:

وفي سياق هذه القراءة التاريخية للقرآن الكريم يظهر التأكيد على مسألة " خلق القرآن الكريم" لدى المعتزلة"، على أنها دليل على تاريخية القرآن الكريم، فالقول بأن القرآن الكريم قديم لدى هؤلاء: " من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم الذى نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية، لأن الذات الإلهية لا أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها، والقرآن كلام الله فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي أنه قديم[529]"، فلديه أنه"

ليس" مفهوم أزلية القرآن ... جزءا من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازياً، لا فهماً حرفياً، مثل "الكرسي" والعرش ... إلخ(٥٣٠)".

وبالجملة فمسألة خلق القرآن الكريم دالة على البعد التاريخي للقرآن الكريم، إذ يقول نصر أبو زيد: "إن مسألة" خلق القرآن" كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخي، ترتبط بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذ مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطابا تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكس من ذلك يقضي مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته... ضمناً إلى تثبيت المعنى الديني، بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية(٥٣١)".

فالقول بأن القرآن الكريم محدث، " يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية(٥٣٢)". وبالتالي فإن الفكر الأشعري الذي يقول بقدم القرآن الكريم، يؤدي إلى أن تكون النصوص" مستغلقة على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ(٥٣٣)".

وبالجملة فإن القول بخلق القرآن الكريم يعني:" بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق، فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية، هذه هي النظرية التي نسيها المسلمون على مدار التاريخ(٥٣٤)". وإذا أخذ الفكر الإسلامي المعاصر اليوم بفكرة المعتزلة، فإنه عند أركون:" سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب، بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم(٥٣٥)". ومن الواضح هنا أن آلية الحجب التي يمارسها الخطاب الأيديولوجي عند أركون ما زالت نشطة، فالأهداف بينه وبين المعتزلة مختلفة متباينة، ولكنه يحجب كل ما يتعارض مع وجهة نظره من الفكر الاعتزالي، لكي يوظف التراث بشكل انتقائي، في خدمة وجهة نظرة الأساسية التي تتحدد، كما حددت في الغرب، من خلال أن الدراسة الموضوعية للوحي لا تتحقق إلا من خلال رفع القداسة عن تلك النصوص، وربما شعر أركون وشيعته بأنه صورة طبق الأصل من نتاج غربي خاص باليهودية والمسيحية، يراد له أن يطبق على الإسلام، فأدرك ضرورة الحاجة إلى تطعيم تلك المنهجية بآراء من التراث الكلامي الذي لا يفتأ يهاجمه، مغضياً للطرف عن تلك الآراء المعارضة التي نشأت في البيئة الإسلامية لآراء المعتزلة تلك، وتلك هي عادته التي تقوم على تعميم الأحكام دون الاهتمام بتفاصيل الأمور، أو تقديم الأدلة على صحة ما يزعم، ومن الواضح أيضاً أن المعتزلة لم يكن في خلدهم نهائياً ما يدور في ذهن أركون واتباعه عندما تحدثوا عن هذه القضية، ولكنه التوظيف الإيديولوجي المغرض، الذي يظهر ما يتفق مع وجهة نظره، ويغفل عما يتعارض معها.

وفي هذا المحتوى تظهر الدعوة إلى القراءة السياقية للقرآن الكريم، تلك القراءة التي" تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي(٥٣٦)"، وهو الأمر الذي سوف نتناوله بالتفصيل بعد ذلك، وهو أيضا منهج له أصوله الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين فيما يتعلق بفهم الكتاب المقدس وتفسيره، وكذلك النصوص الأدبية والتاريخية والقانونية، وهو ما أوضحه هذا البحث على نحو مفصل من قبل.

- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم:

وأيضا يستخدم الخطاب الليبرالي الإنساني مسألة الناسخ والمنسوخ باعتبارها من وجهة نظره، أداة من أدوات قراءة القرآن الكريم قراءة سياقية تاريخية تزامنية، فالنسخ لديه استجابة للواقع الاجتماعي أو الوضعية الاجتماعية بكافة مناحيها، يقول طيب تيزيني:" إن أبرز ما يلاحظ في هذه المسألة أن نسخ آية قرآنية بأخرى كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على الواقع البشري في مكة أو المدينة أو غيرها، وليس استجابة لتغيير ما أو كرغبة ما منطلقة نصوياً من النص المعنى[٥٣٧]". وعلى الجملة، فقضية الناسخ والمنسوخ، على حد تعبير نصر أبو زيد:" تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع، ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع[٥٣٨]".

ومن هذه الزاوية فلابد من قراءة القرآن الكريم باعتباره نصاً تاريخياً، مرتبطاً بالواقع الذي أنزل فيه، وعلى حد قوله:" إذا كان النسخ قد حدث فعلا بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بنص ثابت وأزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع، وله وجوده الأزلي في "اللوح المحفوظ". ثم إذا كان إقرار بالنسخ، فما الذي بقي في المصحف العثماني المكتوب المحكم أم المتشابه؟ خصوصا إذا عرفنا أن هنالك ما نسخ حكماً وبقي تلاوة أولا، وما نسخ تلاوة وبقي حكماً ثانيا. وما نسخ تلاوة وحكماً معا ثالثاً. فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من الناسخ والمنسوخ تشير ضمنا وصراحة إلى التشكيك بأزلية النص القرآني، فإن الصيغة الأخيرة منها خصوصاً تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني، يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآنا، موضع الشك والارتياب. وفي الحالتين المذكورتين كلتيهما نواجه التاريخية خطاً ناظماً - على نحو صارم - للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع له نصوص أخرى من عملية تجادل مع الواقع المشخص[٥٣٩]".

ومن هذه الناحية يتم اتهام الفقهاء بممارسة النسخ:" إن المشرعين من البشر" الفقهاء" قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم مواريث يتناسب مع القيود والإكراهات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل ... بكل مصالح هذه الفئات وعاداته وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات... من سورة البقرة تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ[٥٤٠]"، ومن هنا فإن خطاب النسخ في الفكر الإسلامي القديم عند أركون خطاب تبريري انتقائي إقصائي[٥٤١].

ومن الواضح هنا أيضاً أن الخطاب الليبرالي يستخدم مسألة النسخ، بما يؤكد وجهة نظره المسبقة في التعامل مع القرآن الكريم، من جهة القول بتاريخيته، ويبتعد تماماً عن كل ما يتعارض مع هذه الوجهة من النظر، معتمداً على آلية الحجب والإغفال لكل دليل يقف على النقيض مما قرره مسبقاً، فمن المعروف أن النسخ في الإسلام بيد الله سبحانه وتعالى، قال تعالى:" ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير[٥٤٢]"، وقوله تعالى:" وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون[٥٤٣]"، ومن هنا نجد أن الأصوليين يعرفون النسخ بأنه:" قطع تعلق الخطاب بالمكلف، وكلام الله تعالى قديم لا يرفع، وإنما الذي يرفع هو الحكم لا الخطاب، ثم إن الكلام القديم يتعلق بالقادر والعاقل، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلق، وإذا عادت القدرة وعاد

العقل عاد التعلق بالمكلف، وكلام الله عز وجل لا يتغير ولا يتبدل[٥٤٤]"، ويحدد الآمدي بأنه:" عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق[٥٤٥]"، وهناك فرق بين النسخ والتخصيص، فإذا كان النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي، فإن النسخ قصر للعام على بعض أفراده، فالنسخ فيه ما يشبه تخصيص الحكم ببعض الأزمان والتخصيص فيه ما يشبه رفع الحكم عن بعض الأفراد، ومن هنا وقع الاشتباه، فهناك من أنكر وقوع النسخ في الشريعة على أساس أنه تخصيص، وهناك من أدخل صوراً من التخصيص في باب النسخ، مما زاد عداد المنسوخات من غير موجب[٥٤٦].

وأيضاً فإن مسألة العلاقة بين النص وأزلية القرآن الكريم، فإن الخطاب الليبرالي فهمها على غير وجهها الصحيح، فتعلق الخطاب بالمكلف ليس قديماً:" وإن قالوا كلام الله تعالى قديم، والقديم كيف ينسخ؟ قلنا تعلق الخطاب بنا ليس قديماً، فلا بعد في انقطاعه، كما ينقطع بالمجنون وغيره[٥٤٧]". فالنسخ كما هو واضح هنا، لا يتناول الكلام القديم، وإنما يتناول الخطاب الإلهي من جهة تعلقه بنا، وهو حادث، فالله تعالى يسعد ويشقي، ويحيي ويميت، ولا يدل ذلك على أن العلم الإلهي حادث، فالعلم صفة ذاتية قديمة لله تعالى، أما متعلقاتها، أي المعلومات فهي حادثة[٥٤٨]. وبالإضافة إلى ذلك فإن النسخ من الله تعالى بيان، أما بالنسبة لنا فهو رفع أو إزالة، والله تعالى عندما ينسخ حكماً، فقد سبق في علمه أن هذا الحكم المنسوخ مؤقت لا مؤبد، وسبق أيضاً في تأقيته إنما هو بورود الناسخ، لا لشئ آخر، وقد تعلق علمه عز وجل بهما جميعاً[٥٤٩].

.المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية:

ويعتمد الخطاب الليبرالي في قراءته السياقية التاريخية للقرآن الكريم على آلية أخرى، تتصل بذلك التمييز الذي يقيمه بين المرحلة الشفهية للقرآن الكريم والمرحلة الخاصة بتدوينه وكتابته، أي تحول القرآن الكريم الملقى شفهياً إلى صيغة مكتوبة مدونة، فعبد المجيد الشرفي يؤكد " على الطابع الشفوي للخطاب النبوي[٥٥٠]"، وأن لفظ القرآن الكريم" لا يصح أن يطلق حقيقة إلاَ على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته[٥٥١]"، ويظهر النص القرآني عند طيب تيزيني في حالتين:" الحالة الأولى هي حالة التلفظ بالكلام القرآني من قبل النبي محمد، وعملية تحول هذا الكلام الملقى شفهيا إلى صيغة مكتوبة عبر املائه على كُتَّاب الوحي. أما الحالة الثانية فتجسد في تلك الصيغة المكتوبة الناجزة بصفتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن "النص" لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابة، بل هو يشتمل كذلك على كل صيغ التموضع الكلامي اللفظي، مما يسوف التحدث عن ثقافة غير مكتوبة، وهي هنا نص لا كتابي ـ وثقافة مكتوبة، وهي هنا نص كتابي[٥٥٢]".

وتأخذ هذه المسألة حيزاً كبيراً في كتابات محمد أركون، وهنا لابد من استخدام منهج النقد التاريخي:" إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم بواسطة محمد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولى بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن نتعرض للنقد التاريخي،

والضبط التاريخى، والتحقق التاريخى، وقد تعرضت بالفعل بشكل يرضى المرخ قليلا أو كثيراً[٥٥٣]". وهذه النصوص الدينية الكبرى التوراة والأناجيل والقرآن الكريم قد "كرست ... طبقا لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة ... ونلاحظ هنا أن الواقعة التاريخية الحاسمة، والتى لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية - مسيحية - إسلام) هى أن الوحى لم يعد منذ الآن فصاعدا فى متناول أيدى المؤمنين إلا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التى تدعى بشكل عام: بالكتابات المقدسة أو بكلام الله[٥٥٤]"، وهى مسألة سبق أن عولجت فى الكتابات الغربية بخصوص القرآن الكريم، وينقلها أركون بحذافيرها، وسبق للاهوت المسيحى المعاصر أن تناولها بالتفصيل، من أجل تأكيد نزعته الدنيوية، ونجد هذا على سبيل المثال فى كتابات كارل بارث، إذ يضحى النص المقدس هنا ليس خطاباً من الله تعالى للبشر، ولكنه خطاب إنسانى حول الله تعالى[٥٥٥].

وهدف القراءة هنا تاريخى، فالبحث" ليس أولا لاهوتياً، وغنما هو تاريخى بشرط أن ندمج فيه تساؤلات على النفس التاريخى والانثربولوجيا التاريخية فيه، وأما اللحظة اللاهوتية فلا يمكن أن تجئ إلا بعد المسح التاريخى الذى يعيد للنص الذى نقرؤه اليوم كل سمات العبارات الأولية، قبل أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب. أقصد قبل تشكل وانتشار واستقبال ليس ما ندعوه عموما بالقرآن، ولا حتى بما ندعوه بطريقة اختزالية بالمصحف، أى بالمدونة الرسمية المغلقة، وإنما نحن نهدف إلى تحرير العبارات الشفهية الأولى التى تلفظ بها النبى من كل التركيبات العقائدية والإسقاطات العقلية، التى أسقطت عليها لاحقا من قبل الأمة المفُسّرة، أى أمة المسلمين، وهى تركيبات وإسقاطات تراكمت فوق بعضها البعض طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى[٥٥٦]".

ولقد أدى حلول النصوص المكتوبة محل النصوص الشفهية للوحى إلى فى غاية الأهمية ثقافياً وتاريخياً:" أولا: هو أنه وضع شعوب الكتاب المقدس فى حالة تأويلية دائرية، بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها، ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الإيمان التى سيطرت على النظام الأخلاقى والتشريعى والسياسى حتى مجئ العلمنة وانتصارها ... ثانيا راح هذا الحلول يعمم الكتاب المقدس ويضعه فى متناول الجميع، وخصوصاً بعد اختراع الورق ... أن التوسع الثقافى للكتاب المقدس وانتشاره فى كل الأوساط يدى إلى انخراطه فى التاريخ الأرضى، وبالتالى إلى اقتلاعه تدريجيا من ذروة تعاليه[٥٥٧]".

وبالجملة فإن القراءة التاريخية للقرآن الكريم تعتمد على التمييز القاطع عند أركون بين المكانة الكتابية والشفهية للقرآن الكريم، فالمكانة الشفهية" لها بروتوكولها الخاص فى التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهى من خلال قناة خاصة، وفى ظروف مادية معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة وأدوات وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذى يؤدى إلى ردود فعل مباشرة عليه: فأما القبول وإما الرفض، إما أن يثير حماسة الجمهور المستمع وإما أن يثير غضبه على الفور[٥٥٨]". والمكانة الكتابية أو مكانة المكتوب، والنص القرآنى المكتوب" فهو مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال برتوكول الإيمان الذى لا يناقش ولا يجادل[٥٥٩]".

والمكانة الشفهية للقرآن الكريم" قد تأبدت أو ظلت على قيد الحياة من خلال التلاوة الشعائرية

للقرآن من قبل المؤمنين، وكذلك تأبدت من خلال الاستشهادات المتكررة التى تحصل للمسلمين كثيرا في أحاديثهم اليومية ... ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهى يختلفان لغويا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، وهذا التبليغ الأول ضاع إلى الأبد[٥٦٠]". إن أركون هنا ينهض بنظرية تقول إن هناك فجوة بين الشفوى والكتابى في التعبير عن المعنى[٥٦١].

وبالجملة فإن ظاهرة الكتابة" بصفتها انتقالا من الصعيد الشفهى إلى صعيد آخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الارشيف المرتبط بسلطة الدولة قد أُنكرت وجحدت بل حذفت باسم تركيبة ثيولوجية لاهوتية ... وداخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدسة لدى الوعى الجماعى بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعالة من أدوات السلطة[٥٦٢]"، وهنا أيضاً لا نجد جديداً يقدمه أركون تطبيق النماذج الغربية الجاهزة حول الشفاهية والجماعة والمقدس[٥٦٣]. إن أركون هنا يجد تبريرات منهجه في أعمال جاك غودى ووليام غراهام اللذين كتبا عن التحول من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة، بل إن غودى لا يميز فقط بين الثقافات الشفهية والثقافات المكتوبة، بل يميز أيضاً بين الأديان الشفهية والأديان المكتوبة[٥٦٤].

إن مهمة القراءة التاريخية للقرآن الكريم عند أركون:" تعيد لنا الظروف الواقعية لمعارضى النبى الذين قاموا بردود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمنى ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه[٥٦٥]"، وهنا يتم فرز ما هو تاريخى عما هو تبجيلى تضخيمى[٥٦٦].

وهنا يظهر الالحاح على التحليل الالسنى اللغوى الذى يعد أساسا من أسس قراءة القرآن الكريم عند أركون، وهو ما سوف أشير إليه فيما بعد على نحو تفصيلى، فالمسألة هنا تدور على التمييز بين حال القرآن الكريم كما سمع لأول مرة من النبى صلى الله عليه وسلم شفاهة، وحال القرآن الكريم عندما تحول إلى نص مدون مكتوب:" وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآنى الأولى بالقرآن أو الكتاب السماوى: أو الكتاب بكل بساطة، وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين. لنسمى هذا القرآن إذن بالخطاب النبوى، أى ذلك الخطاب الذى يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية: أى ضمير المتكلم الذى ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوى، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذى يتلفظ به لأول مرة (أى ضمير المخاطب الأول = النبى)، ثم ضمير المخاطب الثانى الذى يتوجه إليه الخطاب(أى الناس) . والمقصود بالناس هنا الجماعة الأولى التى كانت تحيط بالنبى والتى سمعت القرآن من فمه لأول مرة، وهى جماعة تكبر أو تصغر بحسب الظروف، وكان أعضاء الجماعة متساوين وأحرارا فيما يخص عملية الاستقبال، أى استقبال الخطاب الصادر من فم النبى، كانوا متساوين لأنهم كانوا يتشاركون في نفس الحالة الاستقبالية للخطاب النبوى، كانوا يتساوون في نفس الفهم للغة الشفهية المستخدمة، وكانوا أحرارا بمعنى أنهم كانوا يقومون برد فعل عفوى ومباشر وفورى على هذا الخطاب عن طريق الموافقة والتصديق أو الفهم أو الرفض أو الدحض أو طلب الايضاح والاستيضاح[٥٦٧]".

ومن هنا فإن قراءة القرآن الكريم اليوم عنده بحاجة إلى منهج تفكيكى، من أجل الكشف عن المنسى والمطموس من قبل التراث الإسلامى، وهو الأمر الذى يعود إلى الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية" ما يدعوه الناس بالقرآن عموماً، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل

اللاهوتى، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هى، فهى تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، قد طمُست وكُبتت ونُسيت من قبل التراث التقوى الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص، وهذه الحالة مستمرة منذ زمن طويل: أى منذ تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، ونشر مخطوطة بنساخة اليد أولا، ثم طباعة الكتاب ثانيا. وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية[٥٦٨]"، وهنا نجد الأثر التفكيكى عند دريدا يترك البصمة واضحة في تناول أركون للقرآن الكريم[٥٦٩].

ومن الواضح أن أركون يركز هنا على البنية الداخلية للقرآن الكريم أو التحليل اللغوى له، ثم يأتى في مرحلة تالية الدراسة التاريخية للنص، أى ربطة بزمنه التاريخى والاجتماعى والثقافى والدينى السائد في الجزيرة العربية آنذاك في القرن السابع الميلادى.

ولكن ما الهدف الأساسى لهذه القراءة التاريخية، إن الإجابة هنا واضحة تماما وهى نزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، وبالتالى القول بزمنيته وتاريخيته وأنسنته وهو ما أوضحه أركون بقوله." إن النظر إلى الكتابات المقدسة من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والانتربولوجية، يعنى بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتى[٥٧٠]".

إن مرحلة الانتقال من المرحلة الشفهية إلى الكتابية تطرح العديد من المشاكل، ولذا يحدد القرآن الكريم بأنه المدونة النصية الرسمية المغلقة الجاهزة:" إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب، لم يخذ بعين الاعتبار حتى الآن، لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ولا من قبل المستشرقين ... فالخطاب الشفهى تلفظ به النبى طيلة عشرين سنة، وفى ظروف متغيرة ومختلفة، وأمام جمهور محدود من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بموت أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد. ثم إن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة النص المكتوب والناجز تطرح مشاكل عديدة لا يفكر أحد فيها، والغريب أنى لم أجد لدى المستشرقين الكبار هذا المصطلح الأساسى: المصحف هو المدونة النصية الرسمية المغلقة الجاهزة النهائية[٥٧١]". كما شاب عملية الانتقال هذه في رأيه حذف وتلاعب؛ " إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهى إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التى تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهى يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد اتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسى على السلطة والمشروعية[٥٧٢]"، وهى قضية نجد أصولها في الكتابات الغربية المعاصرة عن القرآن الكريم[٥٧٣].

إن المطلوب هنا" تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوى والتاريخى للخطاب الشفهى، والتمييز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، وهذا شئ يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص، عندما يتحدثون عن الظرف العام الذى قيل فيه الخطاب الشفهى لأول مرة، وهذا الظرف العام لا يمكن أن نتوصل إليه ... كما أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التى دارت حول

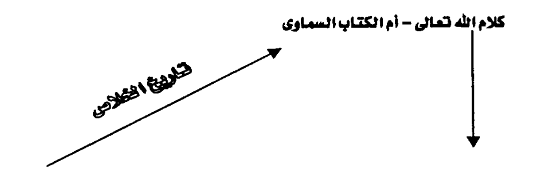
تثبيت النسخة الرسمية من المصحف، ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرسّخ، بعد أن انتصر من انتصر، وانهزم من انهزم، والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة، لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر، ويحذف بقية الروايات الأخرى[٥٧٤]"، وهنا نجد التأثر واضحاً بما قدمه الفكر الغربي المعاصر عن العناصر الصيغية الشفهية في نص الكتاب المقدس، إذ أن هذه الدراسات تجنح بلا تعمد إلى قياس النظام اللفظي والفكري في الثقافات الشفهية على ما هو عليه هذا النظام في الثقافة الكتابية، وتصور الذاكرة الشفاهية على أنها تنويع للذاكرة الكتابية الحرفية، وترى أن ما هو محفوظ في التقليد الشفاهي نص ينتظر أن يكتب، وهنا نجد ما يسمى بالإنجيل الشفاهي والإنجيل المكتوب[٥٧٥].

وبمنهجية التعميم التي يعتمدها أركون أداة أساسية، يشير إلى أن المصحف أضحى مادة للتلاعب اللامحدود، بسبب المتخيل الديني أو السياسي والتيولوجيا اللاهوتية: "لتوضيح الوضع الذي شوشته كليا التيولوجيا اللاهوتية الشعبوية التي جرى تعميمها بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من قبل الأشعرية والحنبلية ... في الواقع إنه قد حصلت سلسلة متتالية من الخلط والتشويش الذي تتصف به عادة طريقة عمل المتخيل وإلى حد كبير المتخيل السياسي ... وعلى أثر هذه السلسلة المتتالية من الخلط والتشويش، فإن القيم الخاصة بأم الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآني الشفهي وميزاته، وقيم المدونة النصية الرسمية المغلقة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكي، كل هذا القيم راحوا يسقطونها على المصحف ويزعمون احتواءه عليها، وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود. أصبح في متناول أيدي كل المؤمنين، وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الايديولوجية تنتشر وتذيع، وتقوم بدور اللاهوت والحقائق الأرثوذكسية[٥٧٦]".

ولديه أن هناك هيمنة ثقافية للمجلد المادي الذي يتضمن خطاب الوحي، فالتقديس الذي يشكل الوعي لابد له من دعامة مادية، يقول أركون" - مركز على دور المتخيل الجماعي - إن كل هذه المسارات وكل هذه المجريات أو العمليات الثقافية والعقلية وكل هذه التصورات تجدد دعامتها المحسوسة ... في المصحف: أي هذا المجلد المادي الذي ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى الآخر ... وهكذا نجد أن التقديس ... الذي يشكل بنية الوعي الديني لا يمكنه الاستغناء عن الدعامات المادية، وما دام التحليل النقدي غائبا أو منعدما، فإن المتخيل يستقبل دون أي مقاومة التصورات التي سوف تشكل نظاما من الحقائق المعقولة والمقبولة، وهكذا يتحقق إجماع الأمة أو الطائفة بمرور الزمن، ويجئ لكي يغني ويدعم التراث الارثوذكس الحي ... وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه، ذلك أننا نجد أنفسنا مهددين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيل الديني والتقليدي[٥٧٧]".

وبالإضافة إلى ذلك لديه، فإن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف، "لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء، والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا" بفوضاها" ... إن هذه الفوضى تخبئ وراءها نظاماً دلالياً وسيميائياً عميقا[٥٧٨]"، هي مسألة تكرر بعينها في الدراسات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال تلك المحاولات التي قام بها الدارسون الغربيون من أجل إعادة ترتيب القرآن الكريم ترتيباً تاريخياً، نجد هذا عند نولدكه، وسكولاي، وبل[٥٧٩].

ويوضح أركون الطريقة التى يعمل بها المصحف الشريف، ومستويات الدلالة المختلفة فيه على النحو التالى[580].



خطاب قرآنى شفهى (الوحى) – مدونة نصية رسمية مغلقة – مدونة نصية تفسيرية ـــ تاريخ أرضى

الأمة المفسرة (تفسير القرآن الكريم جيلاً بعد جيل)

وهنا يلاحظ أركون أنه وضع " الحركة التى يوحى الله بواسطتها جزءاً من الكتاب السماوى إلى البشر على المستوى العمودى، وهذا دليل على رمزية النزول أو التنزيل، أقصد نزول الوحى من فوق إلى تحت، ثم عودة الصعود نحو التعالى. أما على المستوى الأفقى فقد موضعنا التاريخ الأرضى: أى العمليات البشرية التى تنطلق من الخطاب القرآنى، لكى تؤدى إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآنى، فإننا نقصد العبارات الشفهية التى تلفظ بها النبى، ضمن حالات الخطاب وحيثياته التى لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول)، ثم ننطلق من المدونة الرسمية المغلقة...إلى المدونة النصية التفسيرية، أى التفاسير العديدة جداً التى تعرض لها المصحف ، والتى كتبها المفسرون الأكثر تنوعاً واختلافاً ، من أجل إيضاح حقائق الوحى التى تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضى في هذا العالم... وعندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضى كلياً بصفته مجرد عبور نحو العالم الآخر... وهكذا يعود الإنسان من جديد إلى الله طبقاً لخطته الموحى بها في القرآن[581]".

ومن هذه الزاوية يحدد مفهوم الوحى، من وجهة نظر ظاهراتية، فلقد حدثت مجموعة من عمليات التحويل، أدت إلى إسباغ القداسة على الوحى، وصبغه بصفة التعالى، وذلك من خلال الظروف السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية لديه:" أيا تكن القناة الأصلية أو الناقل الأصلى للوحى الأوُلى، فإننا نلاحظ أن التلفظ الشفهى كان قد نطق به من قبل وسيط، وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبى ... إنه شخص يتوسط بين الله والجنس البشرى، ثم سجل هذا الوحى كتابة فيما بعد على الرق أو الورق، لكى يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزنه أو نفتحه أو نقره ونفسره. وهذا الكتاب نفسه أصبح من خلال سيرورة تاريخية" الكتابات المقدسة"، وهذا يعنى أنه قُدس أو خُلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، ومناهج التفسير بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التى تمكن معرفتها، وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخص ذاته، وبصفته أزليا أبديا متعاليا لا نهائيا، وغير قابل للاستنفاد من قبل أى جهد بشرى إلى كتاب عادى مادى نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحه ونقره ... ولكنه يتمتع في الوقت ذاته بمكانة لاهوتية بصفته كتابات مقدسة وشرعا مقدساً، أى قانون مقدس وشريعة وأخلاقا مقدسة ومعرفة متعالية أو تخلع التعالى على الأشياء[582]".

وعملية التحويل هذه والتى استخدمت من أجل خلع الصبغة التنزيهية والتقديسية والمتعالية يوضح أركون أنه قد برهن عليها فيما يتصل بالتوراة والإنجيل، ولكن لم تحصل بالنسبة للقرآن الكريم، وسبب ذلك فى رأيه يعود إلى الظروف السياسية والثقافية السائدة فى العالم الإسلامى، والتى تحول دون القيام بمثل هذا العمل[٥٨٣]، وتلك هى المهمة الأساسية التى يأخذ أركون على نفسه القيام بها.

ومن الواضح هنا أن الخطاب الليبرالى يعتمد على المغالطة والخلط بين الأمور والمرواغة فى تناوله لهذه المسألة، بتوضيح جزء من القضية يعيد استخدامه وتوظيفه بطريقته الخاصة، وبما حصله من خبرة معرفية تتعلق بما أنجزته بحوث الدراسات النقدية النصية الخاصة بالعهد القديم والعهد الجديد، دون إدراك حقيقى للفرق بين القرآن الكريم وبين الكتابات المقدسة السابقة على الإسلام، فيما يتصل بعمليات حفظ الوحى الإلهى، فهذه الكتابات ظلت لفترة طويلة يتم نقلها شفاهة، فى بيئة كانت تعتمد على الثقافة الشفهية، ولم تكن تهتم فى أول الأمر بحفظ نصوصها المقدسة مدونة مكتوبة، ولم يحدث ذلك إلا بعد فترة طويلة حدث فيها ما حدث من تحريف وتبديل على أيدى النساخ[٥٨٤]، أما القرآن الكريم فأمر حفظه مختلف عن ذلك تماماً، ولكن الخطاب الليبرالى يعتمد على نحو أساسى، كما أشرت من قبل على المرواغة والحجب، دون أن يقدم دليلاً على صحة ما يشير إليه، وإن فعل فإنه يعرضه مبتوراً ناقصاً مشوهاً، من أجل أن يخدم به غرضه الأساسى فى الخروج بنفس النتائج التى خرج بها الفكر الغربى من دراسته للمسيحية واليهودية.

ففى جمع القرآن الكريم نجد التلازم بين القراءة والكتابة، فكانت المشافهة تأتى أولاً، وتعقبها الكتابة فى المقام الثانى، وكان النبى صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه الوحى يبادر إلى تلاوة الآيات التى نزلت إليه على أصحابه، الذين يحفظونها من فمه بنفس الطريقة التى يقرأ بها أمامهم، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يحفظهم القرآن، وكان الصحابة يقرأون أمامه القرآن، وكان صلى الله عليه وسلم يتلوا القرآن الكريم ثلاث مرات كل يوم فى الصلاة الجهرية، وهم يسمعونه منه، ويحفظونه، ونقلوا ذلك تلاوة إلى يومنا هذا إلى من جاء بعدهم. ومن ناحية ثانية فقد كان النبى صلى الله عليه وسلم عندما تنزل عليه الآيات يستدعى كتاب الوحى، ليكتبوا له الآيات فى مواضعها المحددة التى أشار إليها جبريل عليه السلام، وقد بلغ عدد كتاب الوحى أربعين كتاباً[٥٨٥]، ولكن الخطاب الليبرالى يتجاهل هذا كله، من أجل الوصول إلى هدفه الذى ينشده.

- جمع القرآن الكريم وتدوينه :

ومن الواضح أن هذه المسألة ترتبط برباط وثيق بمسألة التمييز بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية للقرآن الكريم، وكذلك بما يريد الخطاب الليبرالى أن يصل إليه من قول بتاريخية القرآن الكريم، وهو ما يسميه طيب تيزينى اختراق النص القرآنى من جهة البنية،" فإعلان القرآن بأنه نزول منجماً، وإنطلاق الفقهاء من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سوره وآياته أتت على دفعات متتالية نجماً نجماً؛ مما فتح باباً للتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول البنية المتينية للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوى على الوحى كاملا، ولابد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة عمقا أكبر، حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمى للقرآن، لا يحتوى على الحقيقة فى التاريخية التامة التى نزلت مع الوحى[٥٨٦]"، وهذا ينتج عنه لديه:" التشكيك فى

البنية المباشرة السطحية ... للنص القرآنى زيادة ونقصاناً، وتعديلاً وتغييراً[٥٨٧]"، وهى مسألة نجدها أصولها في الكتابات الاستشراقية[٥٨٨]، وهو أمر يؤكد ما سبق أن أشرت إليه من قبل حالة العجز التى يعانيها العقل الليبرالى في فهمه للقرآن الكريم.

إن عملية جمع القرآن الكريم خضعت عنده للمصالح على تعدد اتجاهاتها، وهو أمر أدى إلى التدخل المباشر في متنه:" إن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصالح المختلفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وربما كذلك إتنياً لأولئك المفسرين والفقهاء والجمّاع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات أيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم، مما يشير إلى أنها ... أخضعت هى أيضا لاتجاهات الاختراق تلك، فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة وما بينهما ... كمنت وراء النص القرآنى المباشر بمثابة غير مكتمل بالاعتبار السوسيوثقافى والتاريخى الذى تشخصه تلك المصالح، وقد نقول بأن هنالك من الآيات ما ضاع أو تلف بحكم موت جمع من الحفظة أو تلفت المواد التى كتبت عليها[٥٨٩]".

بما يشير إلى أن هناك" اتجاه صريح للتدخل المباشر لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية أو تلك، أو لإبعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو لزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر[٥٩٠]".

وبالتالى فإن التاريخ الحديث عند أركون" لا يسلم برواية التراث الإسلامى التقليدى كما هى، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدى أكبر، نقول ذلك وخصوصا أن جمع القرآن الكريم قد تم في مناخ سياسى شديد الهيجان[٥٩١]". إن عملية جمع القرآن الكريم لدى بعض الليبراليين الإنسانين كانت تهدف إلى أمرين:" الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الايديولوجية) للمسلمين في الدولة الغنية المتعاظمة، حتى لو تم ذلك على أساس نص قام على أنقاض نصوص انتهى الأمر إلى الطبخ. أما الأمر الثانى فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية الايديولوجية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة[٥٩٢]"، وهو نفس الرأى الذى نجده لدى بلاشير[٥٩٣].

ومن هنا المسألة" ظلت مفتوحة وظلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وإنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأن تقال من وجهة نظر واحدة ... أما السبب الرئيسى في ذلك فقد كمن في التدخل الواسع والمقعد والعميق بين ذلك النص القرآنى ... من طرف وبين المصالح الكثيفة والمركبة والشاملة لمن قبع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قبع وراء تقميشه وتجميعه وتقديمه للناس في صيغة مصحف عثمان من طرف آخر[٥٩٤]".

ولكن ما سبب هذا الصمت تجاه بحث هذه المسألة التى يعيد طيب تيزينى قراءتها من وجهة نظره الخاصة، التى تقوم على الحجب والإغفال لما يعارضها؟ إنه يحاول أن يعيد هذا الصمت إلى أمرين: الأول، " يتمثل في الإجماع من كل الأوساط الإسلامية تقريبا على الإقرار بأساس وحيد للنص القرآنى، ذلك الإجماع الذى تحقق في القرن الحادى عشر بعد صراعات مريرة، مما منحه قيمة عقدية حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة. والثانى فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفضى إلى الناتج المطلوب هنا، لمثل الآيتين التاليتين الملزمتين لها بصفة كونها على نحو أو آخر أوساطا إسلامية:" إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون[٥٩٥]"." لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[٥٩٦]". وقد كان من شأن هذا وذاك أن قاد إلى المصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة متن القرآن

واحتوائه على كل الوحى الذى نُزّل على النبى، وهذا بدوره منح المسألة المذكورة طابع مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى جعل منها ... واحدة من المسائل المحظور التفكير فيها ناهيك عن البحث فيها، وذلك مما جعل منها نصا احتماليا ونصا مغيبا[٥٩٧]".

ويحاول أن يربط بين موقفه من متن القرآن الكريم وبين مسألة الوضعية الاجتماعية المشخصة آنذاك برابط لا يقدم فيها أى دليل، معتمدا في ذلك على موقفه من النسخ الذى أشرت إليه من قبل، يقول طيب تيزينى:" وهناك حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور الوحى وعلاقة الرسول به، إنها الحالة التى تتمثل في أن النسخ لسورة ما، يتم ضمن علمه الذاتى الداخلى دونما تدخل مباشر من خارج، وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعية والفاعل اجتماعيا يتبين بإحالة من وحيه إلى سورة ما جاءته من هذا الأخير، لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم، فتلغى وتنسخ ضمن هذا أولاً. أما ثانيا فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها لهم بعد حين، تعبيرا عن أنها لم تشكل هاجسا في ضمير هؤلاء، كما في ضمير مبلغها الرسول محمد: إن جدلية المرسِل والمتلقى إلى تقوم على ثلاثة أطراف: الوحى، والموحى إليه، والمرسل إليه تتكثف وتتركز وتتوتر للخطة، هى لحظة الإيحاء والتبليغ لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين هما في هذه الحال الرسول المرسِل والممن المتلقى، هاهنا بالضبط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية يبرز ذلك النسيان بوصفه تذكراً للخفى المسكوت عنه، ولكن الفاعل عمقا وسطحا في حياة الفريقين المذكورين المشخصة، نعنى بذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في سياقها التاريخى. إذن فلينس أو فليتناسى ما لا يستجيب لهذه الوضعية على نحو أو آخر .. نعم هكذا يغيب النص ويسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم وأفهامهم، وإذا كان ذلك، فلم لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصطلح والرغبات والأفهام[٥٩٨]".

ويحاول أن يستند هنا على ما يراه اختراقا للقرآن الكريم من وجهة البنية أو المتن على ما روته كتب التراث الإسلامى بشأن عملية جمع القرآن الكريم، وما حدث من بعض الاختلافات فيه، فهو ينقل ما يشير إلى وجهة نظرة في المتن القرآنى الحالى" لا يشتمل على كل الوحى[٥٩٩]"، مثل آية الرجم التى لا وجود لها في النص الحالى لمصحف عثمان رضى الله عنه، وإصرار عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الأخذ بحكم آية الرجم[٦٠٠]"، فإسقاطها من النص تلاوة، لم يعق عمر عن الآخذ بها حكما، وهو في رأى طيب تيزينى" نقصان في القرآن[٦٠١]"، وكذلك ما رواه السيوطى عن عائشة، رضى الله عنها أنها قالت." كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم - مائتى آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن[٦٠٢]"، وبما يروى من أن عبد الله بن مسعود كان يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من القرآن[٦٠٣]"، كما أن السيوطى يذكر في تفسير قوله تعالى:" كفى الله المؤمنين القتال[٦٠٤]"، أن ابن مسعود كان يقرأ هذه الآية على النحو التالى: كفى الله المؤمنين القتال بعلى بن أبى طالب[٦٠٥]". وكذلك قوله تعالى:" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس[٦٠٦]"، فإن السيوطى يروى أن ابن مسعود كان يقرآها على النحو التالى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك - إن علياً مولى المؤمنين - وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس[٦٠٧]". وأيضا بما جاء في موطأ مالك عن" أبى يونس مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال:

أمرتني عائشة أن اكتب لها مصحفا، ثم قالت إذا بلغت هذه الآية فآذني - " حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين(٦٠٨)"، فلما بلغتها آذنتها، فأملت على: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين. قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم(٦٠٩)"، وهو أمر يشير في نظر طيب تيزيني" نقصان القرآن"(٦١٠)"، وأيضا بما روى عن أبى أمامة بن سهل:" حدثنا حجاج بن جريج ... عن حميدة بن يونس قالت: قرأ على أبى وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت قبل أن يغير عثمان المصحف(٦١١)". وهو ما يعتبره طيب تيزيني" زيادة في القرآن" (٦١٢)".

ويخلص طيب تيزيني إلى أن القول" بأن حديثا عن قرآن واحد مجمع عليه بالاعتبار التاريخي التوثيقي لم يعد واردا(٦١٣)"، وأن القرآن الكريم" خضع لعملية تغيير بارزة النطاق كثيرا أو قليلا، سواء كان ذلك زيادة أم نقصان(٦١٤)"، معللا ذلك بالارتباط بين السلطة السياسية والهيمنة الدينية:" فالسلطة السياسية والدينية والإيديولوجية بعثمان على رأسها، عملت جهاراً ودون غمغمة على صوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعاتها الاجتماعية من خلال الاستحواذ الصريح على النص الدينى (الأم) كاملا في يدها، معلنة بذلك توافقاً تضايفياً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية(٦١٥)".

وحقيقة الأمر فإن موقف ابن مسعود قد أجاب عنه العلماء عدة إجابات، منها الشك في صحة هذه الرواية، بل صح عن ابن مسعود نفسه قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة(٦١٦)، أيضاً فإن إنكار ابن مسعود على فرض صحته، كان قبل علمه بذلك، فلما تبين له قرآنيتهما بعد، وتم التواتر، وانعقد الإجماع على قرآنيتهما، كان في مقدمة من آمن بأنهما من القرآن الكريم. أما فيما يتصل بالفاتحة فقصارى الأمر أنه لم يكتبها في مصحفه الخاص. أضف إلى ذلك أن ما قام به ابن مسعود لا يضر في شيء، لأن هذا لا ينقض تواتر القرآن، ولا يرفع العلم القاطع بثبوته القائم على التواتر(٦١٧).

وقريب من هذا ما نجده لدى محمد أركون في عدم تعليله لعدم تطبيق النقد الفيلولوجى التاريخى على القرآن الكريم:" إن أسباب هذا الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخى على القرآن هى ذات طبيعة سياسية ونفسية في آن معاً، فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يدى بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدا بالنسبة لها ... وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعى الإسلامى كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة الاعتزالية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقينى الذى يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتى المصحف تحتوى على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآنى الشفهى(٦١٨)".

وإذا كان الأمر على هذا، فإن الأمر بحاجة إلى إعادة تحقيق القرآن الكريم عند محمد أركون:" لنذكر الآن المهام العاجلة التى تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآنى، ينبغى أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أى نقد القصة الرسمية للتشكيل التى رسخها التراث المنقول نقدا جذريا. وهذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التى اتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعى أم خارجى أم سنى. وهكذا نتجنب كل حذف ثيولوجى لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو

التأكد من صحة هذه الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التى اكتشفت مخرا، يفيدنا في ذلك أيضا سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا، أو إسماعيلية الهند، أو زيدية اليمن، أو علوية المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات الخاصة وثائق نائمة ... وهكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص[٦١٩]"، وهو أمر نجد أصوله في الكتابات الغربية عن القرآن الكريم، من خلال الدعوة إلى إعادة تنقيح أو تحقيق القرآن الكريم[٦٢٠]، مما يطرح تساؤلاً مهماً: على أية أرضية يقف فكر محمد أركون؟

ويلى هذا استخدام المنهج الالسنى، الذى سوف أشير إليه فيما بعد على نحو مفصل؛ ذلك المنهج الذى" رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكن أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التى تسيطر على علاقتنا السيكولوجية بتلك النصوص ... وعندها نستطيع إقامة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية[٦٢١]".

وهنا أيضاً يتعمد الخطاب الليبرالى آلية طمس الحقائق، فمن المعروف أن القرآن الكريم قد نقل ألينا بالتواتر وبإجماع الصحابة، ولقد جمع القرآن الكريم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، بمعنى الحفظ، ولقد كان من شدة حرصه على حفظ القرآن أنه كان يحرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته، مخافة أن تفوته كلمة أو يفلت منه حرف، ولقد طمأنه الله تعالى بأن وعده أن يحفظه في صدره، وأن يسهل له قراءة لفظه وفهم معناه، قال تعالى:" لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأنه فاتبع قرآنه ثم إنا علينا بيانه[٦٢٢]"، ومن هنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحفظ القرآن الكريم في قلبه، وكان يقرؤوه على الناس، وكان يحيى به الليل، ويؤدى به الصلاة، وكان جبريل عليه السلام يعارضه إياه في كل عام مرة، وعارضه إياه في العام الأخير مرتين[٦٢٣]، وكان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم يتنافسون في حفظ القرآن الكريم، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظون منه[٦٢٤]. ولقد كان حفاظ القرآن الكريم على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم جماً غفيراً من المهاجرين والأنصار، ولقد أشار القرطبى إلى أنه قد قتل من القراء ببئر معونة ويوم اليمامة مائة وأربعين[٦٢٥].

أضف إلى ذلك العناية بجمع القرآن الكريم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمعنى كتابته، فقد اتخذ الرسول عليه الصلاة والسلام كتاباً للوحى، كلما نزل شيئاً من القرآن الكريم أمرهم بكتابته، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يدلهم على موضع المكتوب من سورته، ويوضع المدون في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبذا انقضى العهد النبوى والقرآن مجموع على هذا النمط على الرقاع وقطع الأديم، والعسب واللخاف، غير أنه لم يجمع في صحف ولا في مصاحف[٦٢٦].

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه شيء من القرآن يدعو بعض من يكتب عنده، ضعوا هذا في السورة التى فيها كذا وكذا[٦٢٧]". وبالجملة فقد كان القرآن الكريم مكتوباً كله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، غير أن بعض الصحابة كان قد كتب بعض منسوخ التلاوة، وبعض ما هو ثابت بخبر الواحد، وربما كتبه غير مرتب، ولم يكن القرآن الكريم على ذلك العهد مجموعاً في صحف ولا مصاحف عامة[٦٢٨]. ولقد كان ذلك لاعتبارات كثيرة[٦٢٩].

وقد جمع القرآن الكريم على عهد أبى بكر الصديق، وانتهج زيد بن ثابت طريقة علمية محكمة في جمع القرآن الكريم، معتمداً على ما كتب بين يدى الرسول عليه الصلاة والسلام، وعلى ما كان محفوظاً في صدور الرجال، ولم يقبل شيئاً من المكتوب إلا إذا شهد عليه شاهدان، وكان يجمع بين الحفظ والكتابة، دليل ذلك آخر سورة براءة الذى لم يجده إلا مع أبى خزيمة، أى لم يجدها مكتوبة إلا عنده، مع أن زيداً كان يحفظها وكذلك الكثير من الصحابة كانوا يحفظونها، وعلى هذا تم جمع القرآن الكريم، وما جمعه زيد حفظ عند أبى بكر أولاً، ثم عمر بعده، وبعد وفاة عمر حفظتها حفصة حتى طلبها عثمان، وهنا نجد أنه قد اتبع أدق درجات البحث والتحرى، إذ اقتصر في هذه الصحف على ما لم تنسخ تلاوته، كما أنه هذه النسخ ظفرت بإجماع الأمة، وكان المعول هنا هو الحفظ، وكانت الكتابة مصدراً من المصادر التى يعتمد عليها زيادة في الاحتياط والدقة[٦٣٠].

وفى عهد عثمان تم نسخ هذه الصحف في مصحف واحد، وكانت اللجنة المشكلة لهذا الغرض، لا تكتب إلا ما تحققوا أنه قرآن، وعلموا أنه استقر في العرضة الأخيرة، وأيقنوا صحته عن النبى عليه الصلاة والسلام مما لم ينسخ، وقد كتبوا مصاحف متعددة، لأن عثمان قصد إرسال ما وقع الإجماع عليه إلى البلاد الإسلامية، وهنا سوف نجد أن اللفظ الذى لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة لا محالة، أما الذى تختلف فيه وجوه القراءات، فإن كان لا يمكن رسمه في الخط محتملاً لتلك الوجوه كلها، فإنهم يكتبون برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف، ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر، وكانوا يتحاشون أن يكتبوه بالرسمين في مصحف واحد، أما اللفظ الذى تختلف فيه وجوه القراءات، ويدل عليه الرسم بصورة واحدة تحتمل هذا الاختلاف، ويساعدهم عليه ترك الإعجام والشكل، فتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين شبيهة بدلالة المشترك اللفظى على كلا المعنيين المعقولين، وسبب ذلك أنهم تلقوا القرآن الكريم عن الرسول عليه الصلاة والسلام بجميع وجوه قراءاته، وبكافة حروفه التى نزل عليها، فكانت هذه الطريقة أدنى إلى الإحاطة بالقرآن على وجوهه كلها[٦٣١]. وبعد أن أتم ذلك كله أمر بتحريق الصحف والمصاحف المخالفة[٦٣٢].

وهنا يلحظ أن جمع القرآن الكريم على عهد عثمان قد اقتصر على ما ثبت بالتواتر دون ما كانت روايته آحاداً، وأنه أهمل ما نسخت تلاوته، ولم يستقر في العرضة الأخيرة، وترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن، بخلاف صحف أبى بكر فقد كانت مرتبة الآيات دون السور، بالإضافة إلى كتابتها بطريقة تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التى نزل عليها القرآن، وتجريدها من كل ما ليس قرآناً، كالذى كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحاً لمعنى أو بياناً لناسخ ومنسوخ ونحو ذلك[٦٣٣].

وكل ما ورد من روايات توهم بوجود آيات غير موجودة في المصحف، فإن هذا قد جاء بسبب أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، كانوا يضيفون إلى مصحافهم الخاصة بعض الأحاديث والتفسيرات التى سمعوها من النبى صلى الله عليه وسلم، فهى إضافات تفسيرية خاصة بهم. أيضاً هناك لدى العلماء ما يعرف بمبلغ علم الراوى، فالصحابة غير معصومين من الخطأ، فمن ذلك أن عبد بن مسعود ظن أن المعوذتين ليستا قرآناً، ولما رأى إجماع الصحابة على خلافه، عاد وأقر بخطئه، وانضم إلى إجماع

الصحابة، ولقد كان الصحابة من أحرص الناس على الاحتياط للقرآن، ولم يعتبروا من القرآن إلا ما ثبت بالتواتر، وبالتالى أسقطوا ما لم يتواتر، وما لم يكن في العرضة الأخيرة، وما نسخت تلاوته، وكان يقرؤه من لم يبلغه النسخ(٦٣٤).

- التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

وثمة أداة أخرى يعتمد عليها الخطاب الليبرالى الإنسانى في إعادة قراءة القرآن الكريم، تلك القراءة التى تهدف إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهى التمييز بين الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآنى وبين الظاهرة الإسلامى أو الحدث الإسلامى، يقول محمد أركون: " عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية فهم قرائى عموماً أنى اتخذ موقفاً إيمانياً تقليدياً، لكى أحافظ على العقيدة القائلة بأن لا علاقة للقرآن بالكلام البشرى، وأنه يتعالى على التاريخ كليا، واعتقد أنى أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخى الحديث، وأنى سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية باعتبار أن هذه الأخيرة معنية بشكل أكثر مباشرة بالتاريخ، أى أنها نتاج الاستراتجيات الايديولوجية للفاعلين الاجتماعيين، وقالوا إن أركون يريد أن ينزع كل صفة تاريخية عن القرآن لكى يسبغها فقط على ما حصل بعئذ، أى على الظاهرة الإسلامية، في الواقع إنهم فهموا الأمور بعكس ما هى عليه(٦٣٥)".

والمقصود بالظاهرة القرآنية هنا: " القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ... التجلى التاريخى لخطاب شفهى في زمان ومكان محددين (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية الثقافية التى ظهر فيها هى الجزيرة العربية، ألح هنا على الطابع الشفهى للقرآن في البداية؛ لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد، وهذا الخطاب الشفهى رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعى يدعى محمد بن عبد الله. لقد وافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاماً، أى حتى وفاته(٦٣٦)"، والهدف الأساسى من ذلك كله: " لفت الانتباه إلى المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهى أولا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما هى هنا اللغة العربية في بيئة ما هى الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربى القرشى في مكة، واتخذوا منه مواقف شتى كما هو معروف، منها رفض ومنها قبول، وبالتالى كنت أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معاً على البعد اللغوى والسيميائى والسيوسولوجى والنفسى والانتربولوجى لهذا الخطاب(٦٣٧)".

وتتميز الظاهرة الإسلامية من الناحية اللغوية بأن الخطاب القرآنى: " يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية... نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتى يمكن حصرها والكشف عنها عملياً، إن المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآنى، إنه هو الذى يتيح تغيير أو تحوير الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتذالاً، وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعى الدينى الجديد الذى يراد تأسيسه وفرضه(٦٣٨) ".

ويتميز الخطاب القرآنى من الناحية السيميائية بأنه: " مركب كلياً بواسطة مخطط معين للتوصيل (أى شبكة تواصل وتوصيل محددة)، نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أى الله، والله يتواصل مع مُرسَل إليه، ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذى مكانة متميزة وسلبية في آن معاً، هو محمد، إنه مجرد ناقل للوحى(٦٣٩) ".

ومن الناحية التاريخية يشير أركون إلى أن " الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية، عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله... وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن... والأحداث الفردية من الآيات لنزع صفة التاريخية عنها، وطولب الوعي المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقل والشعور بإلحاح بربط كل شئ في هذا العالم بالخالق الأعظم، إن القرآن يؤسس وعياً خاصاً بالعالم والتاريخ والدلالة، ولهذا فسوف يشرط فيما بعد وعلى مدار القرون كل إدراك المؤمنين بالعالم، وكل تعبير عنه[٦٤٠] ".

وعلى الجملة فإن القرآن الكريم عند محمد أركون يستخدم" شكلاً لغوياً ونماذج ثقافية، ومراجع أسطورية وكونية، ومؤسساتية وتاريخية، يفهمها الجمهور العربي من أهل القرن السابع الميلادي، لحض الإنسان على أن يعي أوضاعه العابرة الزائلة الفانية، ككائن حي، ميت، متكلم، فاهم، سياسي وتاريخي. هناك إذن عزم قرآني محرك وفاعل تماماً: القرآن لا يفرض حلولاً نهائية للمشاكل العملية التي تعترض الوجود الإنساني. القرآن يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته، وإلى العالم، وإلى الآيات التي تتشكل بالنسبة لكل الناس ... أفقاً ميتافيزيقياً إلى هذا المستوى العميق من المعاني يهدف نشاط الدين القوي، ولكن من أجل الوصول إلى هذا المستوى، يجب تجاوز الطبقات المترسبة عبر التاريخ التفسيري، وعبر العادات الميثولوجية والايديولوجية في الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعاً[٦٤١]".

أيضاً من الناحية الانتربولوجية الدينية يعد الحدث القرآني أو الظاهرة القرآنية:" الشبه العربي (المنقول إلى الأخرى حقاً وفعلاً) للحدث التوراتي والحدث الإنجيلي، والدرس المعمق لهذه الواقعات الثلاث، يتيح تعميق فكرة الدين القوي في المجال السامي... وإلى أن يدخل العقل في مجال الشبهة والظن، يمكن أن يقال عن الواقعة القرآنية، كما عن الواقعة التوراتية أو الإنجيلية، إنها عبر التاريخ: فقد مرت بالفعل في كل المراحل التاريخية، دون أن تخسر من قوتها الاستجوابية حول الكائن في العالم المخلوق الذي يسأل نفسه حول جذوره، وحول معنى حياته وموته، وحول موقعه في هذا العالم، وعلاقته بالكائن الأسمى وبالآخرين[٦٤٢]".

أما الظاهرة الإسلامية فمختلفة عن ذلك، فبعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، " توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة، ترسخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، إنه يصبح بالتدريج مكاناً أو فضاء ثابتاً للإسقاط، ومرجعاً يرجع إليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السيميائية والأخلاقية، والسياسية والشعائرية، والقضائية التي ينبغي أن تتحكم منذ الآن فصاعداً بفكر كل مسلم وممارسته، ولكن راحت تُسقَط عليه في أزمان تالية مختلفة، وفي آن واحد معاً كل أنواع التصورات والمفاهيم والأفكار والتحديات التي تظهر في الأوساط الكوسموبوليتية للمراكز الحضرية الجديدة[٦٤٣]"

ولقد تم الانتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية عبر مرحلتين متمايزتين ومرتبطتين في ذات الوقت:"١- صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل أو الدمج الايديولوجي للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الأمة الإسلامية أو الإمبراطورية الإسلامية).٢. صعيد الإنجازات العقائدية والقافية، وصعيد

النفسيات الفردية والجماعية. وفى كلتا الحالتين نجد أن الإسلام هو عامل التغير والتحول، ولكن يتحول هو بدوره عن طريق عوامل وأشياء خارجية عليه، وكلما ابتعد عن منبعه الأول، كلما ازدادت حدة الحنين للصفاء الضائع، وكلما تحولت اللحظة التاريخية الأولى إلى لحظة أسطورية، تتمركز فيها كل القيم الحقيقة، والوسائل الفعالة من أجل النجاة الأخروية[٦٤٤]".

ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم:

وفى إطار هذه المحددات التى أشرت إليها، تظهر الدعوة عند أركون إلى ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم مرة أخرى:" تاريخياً، وانتربولوجياً، وابستمولوجياً، وليس القصد إعادة الاعتبار بواسطة ألاعيب ماهرة إلى نص يعتبر حيوياً من قبل أو لصالح الأمة، المهم هو إعادة الاتصال بالحركة الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين الذين أخضعوا القرآن الكريم لامتحان التاريخانية. صحيح أن وضعنا التاريخى يضطرنا إلى طرح أسئلة أكثر جذرية من الأسئلة التى طرحت فى عالم تمثل فيه الأسطورة والطقوس والفن والكلمة... حقائق متجانسة منتظمة مع القصد الدينى[٦٤٥]"

وعلى أية حال فإن الخطاب القرآنى عند محمد أركون من الناحية اللغوية الألسنية:" قد أحدث قطيعة مع نظام اللغة العربية السائد فى القرنين السادس والسابع بعد الميلاد، لم نستطع تحديد مستويات هذه القطيعة أو درجتها أو مداها. إنه قد رسخ أشكالاً ومضامين من التعبير لا تزال تتحكم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر، وبالتالى فهى لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامى[٦٤٦]".

ومن الناحية الطوبولوجية أو الموقعية يلاحظ لديه:" أن الخطاب القرآنى يتناول الموضوعات والمواقع المشكلة للفكر الكونى، أى الكينونة والكائنات... والعوالم والزمن والفضاء[٦٤٧]".

ومن الزاوية النموذجية أو التصنيفية النوعية، فإن الخطاب القرآنى عنده " يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة، وبين المعلوم والمجهول... وبين التمييز العقلانى والاختلاط اللاعقلانى[٦٤٨]".

ومن الناحية الفكرية الاستدلالية يتسم الخطاب القرآنى عنده بأن:" البنية النحوية ... تولد نظاماً خاصاً يتحكم بممارسة العقل وآليته. إن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى، والأحداث الجسام المحاجة التى يفرض بها نظام الأشياء نفسه، وتبرز ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشرى[٦٤٩]".

ومن الناحية الدلالية السيمولوجية يلاحظ أن :" كل معنى إيحائى دلالى فيه، يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلى، يكون تركيبه مجمل النص القرآنى، ولنظام خارجى يجسد المعنى الدلالى الذى يدركه كل مؤمن طبقاً لشروط وجوده الخاصة[٦٥٠]".

ومن المنظور التاريخى فإن القرآن الكريم " يصل الأحداث المتقطعة والعابرة بتاريخ النجاة الأخروى، ويصل الزمن العادى للفعل البشرى بالزمن الأبدى، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى، والعالم الدنيوى بالعالم الإلهى[٦٥١]".

ومن الجانب السيميائى يشير أركون إلى أن الخطاب القرآنى:" يشكل بنية لإدماج وتمثل مختلف أنواع الحس العملى، نلاحظ مثلاً أنه فى الوقت الذى يحدث فيه القطيعة مع الكون الدينى للجاهلية، فإنه يأخذ منه عدداً كبيراً من الدعائم الرمزية ويدمجها[٦٥٢]"، ومن الملاحظ أن هذه المحاولة بكاملها نقلها

أركون عن أطروحة المستشرق Toshihiko Izutsa، الذى حاول أن يطبق التحليل السيمانتى على القرآن الكريم، وفقاً لما كان موجوداً في البيئة العربية في القرن السابع أو ما كان يجاور هذه البيئة كمن تجمعات لغوية(٦٥٣).

ثمة مجموعة من الفرضيات التى يستخدمها أركون في إعادة قراءة القرآن الكريم، بوساطة منهجه التفكيكى التركيبى، فالقرآن الكريم، أولاً، عبارة " عن مجموعة من الدلالات والمعانى الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالى فهى مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التى تحصل فيها أو تتولد فيها(٦٥٤)"، وهذا يشبه إلى حد بعيد ما يسميه طيب تيزينى البنية المفتوحة، على النحو الذى أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وثانياً، فإنه" في مرحلة النطق الأولى بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعانى كافة (مرحلة النبى) نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالى الذى يتجاوز التاريخ، أو إذا ما شئنا يشير إلى التعالى. أما في مرحلة (أو على صعيد ...) الدلالات المحينة أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية ...إلخ، فإن القرآن يصبح نوعاً من الأسطورة أو الأيديولوجيا الممزوجة قليلاً أو كثيراً بمعنى ما للتعالى(أو المخترقة من قبل معنى ما للتعالى) (٦٥٥)".

ورابعاً، فإن القرآن الكريم " نص مفتوح على جميع المعانى، ولا يمكن لأى تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائى أو ارثوذكسى، على العكس نجد أن المدارس ... المدعوة إسلامية هى في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية، مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة(٦٥٦)".

وأخيراً، فإن القرآن الكريم لا يمكن" من الناحية النظرية أو القانونية أن يختزل إلى مجرد أيديولوجيا، وذلك لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشرى: كالكينونة، والحب، والحياة، والموت(٦٥٧)".

- القراءة الأركونية للقرآن الكريم:

إن الهدف الأساسي للمنهج التفكيكى الذى يتبعه محمد أركون، هو الكشف عن تاريخية القرآن الكريم، التى تعنى في المقام الأخير نزع القداسة عن الوحى القرآنى الذى قدسه الفاعلون التاريخيون، بحسب رأيه؛ إذ يقول:" ولكننا نعلم أن تفكيك كل أشكال الارثوذكسية التى خلعت عليها أسدال التقديس زوراً وبهتاناً من قبل الفاعلين التاريخيين، الذين نجحوا سياسياً، يشكل أحد أعظم المهام الملحة والعاجلة اليوم للعلوم الاجتماعية(٦٥٨)". ويشير هاشم صالح في هذا السياق إلى أن أركون يقصد بالفاعلين التاريخيين" الذين نجحوا سياسياً، أهل السنة والجماعة الذين خلطوا بين نجاحهم السياسى وبين الصحة الدينية والعقائدية، وهكذا استطاعوا أن يحتكروا مفهوم الاسلام الصحيح أو الارثوذكسى لصالحهم وحدهم، ورموا الآخرين في متاهات الهرطقة أو الزندقة، إن تفكيك هذه العملية أو الكشف عن تاريخيتها يعنى نزع البداهة والقدسية عنها ... في الواقع أن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة في رأى أركون، فكل مذهب يشكل تأويلا متفرعا عن القرآن أى عن الأصل(٦٥٩)".

ويزعم أركون مراوغاً على قارئه بأن هذا لن يدى إلى هدم الموروث:" إن تطبيق المنهاج النقدى التفكيكى على ما أصله العقل في الماضى أو ما يواصله تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المفكك لن يدى إلى نفى الموروث مبدئيا أو هدمه أو جهله والإعراض عنه، أو الخفض من قيمته ودوره التاريخى(٦٦٠)".

إن القصد الأساسى لإعادة قراءة القرآن الكريم عنده ـ كما أشرت إلى ذلك ـ أرخنة القرآن الكريم، أى النظر إليه بوصفه نصا تاريخيا، وهى نفس النظرة التى طبقا علماء الأديان في الغرب على التوراة والإنجيل، يقول أركون:" فيما وراء المشاكل التى يطرحها تاريخ الفكر والثقافة رحت ألح أيضاً في كتاب قراءات في القرآن على الضرورة الملحة التالية: أرخنة الخطاب القرآنى نفسه، وهذه الأدخنة سوف تكون نقطة الإنطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية والدلالية والانتربولوجية واحتمالاً اللاهوتية للوحى، وهذه عملية دقيقة وحرجة جدا، لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآنى لما يدعوه اللاهوتيون بالوحى، وإنما تخص أيضا التجسيد التوراتى والدينى[٦٦١]". ولقد كان على حرب واضحاً في فهم موقف أركون، فالقراءة التاريخية للقرآن الكريم تعنى بداهة نزع القداسة عنها والقول بإنسانيته وزمنيته، "فكيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالى والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلا من الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية مادام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته ... ومن هنا أناسية الوحى وزمنيته[٦٦٢]".

إن مثل هذه القراءة تؤدى دوراً أساسيا في تجديد الفكر الإسلامى" إلى أى مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحى أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامى من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها. ينبغى أن يقوم بعمليات نزع الأسطرة ونزع التزييف ونزع الأدلجة عن كل ترتيباته الفكرية والعقائدية السابقة، ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنية وآنية حدوسه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة[٦٦٣]".

ولعل هذه القراءة التاريخية قريبة جدا مما يسميه نصر أبو زيد القراءة السياقية للقرآن الكريم، فمنهج التجديد يعتمد على" ما يسمى بمنهج" القراءة السياقية" للنصوص، وليس هذا المنهج جديدا تماما، بقدر ما هو تطوير امناهج علم" أصول الفقه" التقليدى من جهة وتواصل مع جهود رواد النهضة ... ومن جهة أخرى. يعتمد علماء الأصول منظومة علوم القرآن خاصة على أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ إلى جانب منظومة علوم اللغة كأدوات أساسية للتفسير، واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص، وهذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية. وإذا كان علماء الأصول يكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع، هو مجمل السياق التاريخى الاجتماعى ـ القرن السابع الميلادى ـ لنزول الوحى، لأنه السياق الذى يمكن للباحث أن يحدد من خلاله في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً، بين ما هو من إنشاء الوحى أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملا مع تطويره كالحج مثلاً، وبين ما تقبله تقبلا جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل "مسألة العبودية"، وقضايا" حقوق النساء" والحروب[٦٦٤]".

وهذه القراءة السياقية" تضع تمييزاً بين " المعانى" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذى يدل عليه المعنى في السياق التاريخى الاجتماعى للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا، بشرط أن يكون المغزى نابعا من المعنى ومرتبطا به ارتباطا وثيقا، مثل ارتباط النتيجة

بالسبب[٦٦٥]"، وهذا عين ما وجدناه عند شلاماخير وهيرش من قبل، على النحو الذى أشرت إليه في هذا البحث.

وفى هذه القراءة يؤدى التأويل دورا أساسياً في عملية زحزحة أو ازاحة المفاهيم الموروثة للوحى عند أركون، بما يدعم القراءة التاريخية للآيات، وهو ما يشير إليه عند تفسيره لقوله تعالى:" فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم[٦٦٦]"، :" إن مهمة علم التأويل التأملى أو الاستنباطى لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث، فنحن نعلم أن هذه الاستراتيجية التأويلية مطبقة من قبل بعض الشراح أو المفسرين الذين يريدون تطوير بعض النقاط الخاصة بقانون العائلة على وجه الخصوص، في الوقت الذى يريدون فيه المحافظة على المكانة الإلهية للوحى، ولكننا نعتقد أن أى نقد حقيقى للعقل الدينى، ينبغى أن يتمثل في استخدام كل وسائل المعقولية والتفكير التى تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحى من النظام الفكرى والموقع الابستمولوجى الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل التى يفتتحها الآن العقل الاستطلاعى المنبثق حديثا[٦٦٧]". وفى إعادة القراءة يستخدم اركون مجموعة من المناهج التى سوف أشير إليها هنا على النحو التالى:

- التحليل السيميائى اللغوى للقرآن الكريم.

إن أرخنة القرآن الكريم تعتمد عند أركون على منهج التحليل السيميائى والسيمولوجى للقرآن الكريم، وبعبارة مجملة استخدام الالسينات الحديثة، إذ يقول:" لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآنى منذ أوائل السبعينات من القرن الماضى[٦٦٨]". والقصد الأساسى هنا إبراز الصفات اللغوية وأدوات التبليغ والعرض للقرآن الكريم، وبالتالى فهناك نقطتان جوهريتان في هذا المنهج:" أولاً ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمى والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة، مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستمولوجى. وثانياً، أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذى يتم في الإطار المعرفى العقائدى الدوغمائى، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الدينى فهذان شيئان مختلفان. فتحليل الخطاب الدينى أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية، وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته الخطاب النبوى[٦٦٩]".

وهنا يلحظ أركون أن التحليل اللغوى والسيميائى سابق منهجيا وابستمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين، فمفهوم الخطاب النبوى يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية، وهنا فإن التعريف والفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والفهم اللاهوتيين[٦٧٠]". إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع من التحليل للخطاب الدينى يأخذ" تساؤلات الأنثربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفهومات والتصورات، وطرق التأصيل للعقائد والمعانى التى تبنى عليها الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات الإنسانية[٦٧١]". وقريب من ذلك ما نجده لدى نصر أبو زيد من أن منهج تحليل الخطاب يعتمد" على الافادة من " السيمولوجيا و" الهيرمينوطيقيا" بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية والأسلوبية وعلم السرد[٦٧٢]".

إن اعتماد المنهج الألسنى هنا ضرورى لتأكيد التاريخية:" إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، وهو ذلك الذى دشنته الألسينات والسيمولوجيا ... ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمر لابد من أجل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية[٦٧٣]". إن التحليل على مستوى التركيب اللغوى هنا أعقد من التحليل على مستوى التركيب النحوى" الذى اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل" الفصل" أو "الوصل" بين الجمل النحوية، وعلاقات" التقديم والتأخير" و "الإضمار والإظهار"، والذكر والحذف، والتكرار ... الخ، وكلها عناصر دلالية أساسية في الكشف عن مستويات المعنى ... ثم يلى ذلك مستوى التحليل النحوى والبلاغى الذى لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليدى، بل ويوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة، ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهى[٦٧٤]".

إن التحليل الألسنى للقرآن الكريم عند أركون يحرر الإنسان من هيبة النصوص الدينية، ويمكنه من تحليلها على نحو موضوعى بينها وبين القارئ لها، بمعنى أن النصوص هنا تقرأ من خلال الحقيقة اللغوية لها فحسب:" إن التحليل السيميائى يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلى والفكرى لابد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً، وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة، كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين، وعندئذ نعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق أى حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التى تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً[٦٧٥]". وهذه الألسنية تسهم، كما يرى الشرفى، في تقويض أحادية المعنى، وجعله يخضع لفهم القارئ وظروفه وقدرته على توليد المعانى[٦٧٦].

إن النص القرآنى نص نحوى لغوى:" ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التى تشكلت في إطارها بأى حال من الأحوال، والمصدر الإلهى لتلك النصوص لا يلغى إطلاقا حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخى والاجتماعى. ما هو خارج اللغة وسابق عليها - أى الكلام الإلهى في إطلاقيته - لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية ولا الاجرائية للدرس، لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمى حوله، وأى حديث عن الكلام الإلهى خارج اللغة، من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة[٦٧٧]".

وبالجملة فإن النص القرآنى عند نصر أبو زيد يستمد" خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول... وهى في تقديرنا اللحظة التى نطق به محمد فيها باللغة العربية، ومن هنا فإن تركيزنا على مستويات السياق العامة جداً في النصوص اللغوية، يستهدف في الحقيقة تقديم محاولة لاكتشاف مستويات السياق الخاصة بالنص القرآنى. الثقافى يستدعى الاجتماعى بما هو مؤسس عليه، وإن كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبيا عنه، ونقصد بالسياق الثقافى للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوى، وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءاً من المستوى الصوتى وانتهاء بالمستوى الدلالى، فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافى الأوسع[٦٧٨]".

ويلح أركون على أهمية التحليل السيميائى للقرآن الكريم، ذلك التحليل الذى يترك مسافة بين القارئ والمقروء:" إننى لا أزال مصراً على موقفى، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائى أو العلاماتى الدلالى ينبغى أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائى يقدم لنا فرصة ذهبية لكى نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التى يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها، وهذه الخطوة تملك أيضا رهانات ابستمولوجية، فهى تتيح لنا، وهنا تكمن أهميتها الحاسمة أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التى تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآنى وينطبق الأمر بالطبع على كل نص آخر مشابه من النصوص المقدسة التى رفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر[٦٧٩]".

هذا التحليل الدلالى يكشف على نحو واضح" كيف أن الخطاب ككل مشكَّل أو مركَّب لغويا طبقا لتقنية الإقناع والاحتجاج والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية يمكن القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآنى مبنية على أساس سلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هى: ١ـ الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة. ٢ـ بعض الذين توجه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها، والبعض الآخر يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرسالة، تماما، وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله. ٣ـ يوم الحساب سوف يجئ لا محالة، وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة، وينبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير[٦٨٠]".

ومن أجل أن تفهم تلك الوظائف التى يقوم بها كل طرف جاء ذكره في القرآن الكريم، فلابد من أن" نتحاشى كليا تلك المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعانى اللاهوتية غير المفقودة والمستمرة عبر القرون[٦٨١]"، وهنا من الواضح أن أركون يرى أن قراءة القرآن الكريم لابد أن تتم باعتباره نصا لغويا فحسب، وأن تلك القراءة لابد فيها من نزع المعانى اللاهوتية عن ألفاظ القرآن الكريم، حتى يمكن أن تكون الدراسة علمية موضوعية لنص تاريخى في رأيه.

هذا التحليل الدلالى يرتبط عند أركون بسمات اللغة القرآنية التى تستخدم المجاز والرمز والمثل، فالأسلوب المجازى" يغلب على الخطاب القرآنى، كما يغلب على بينة اللغة الدينية بشكل عام[٦٨٢]"، وأن القرآن الكريم" كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشرى، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً [٦٨٣]"، والهدف الأساسى لهذه اللغة الدينية:" تكوين... وفرض مقام أعلى لإضفاء الشرعية على السلوكات البشرية في المجتمع، وإن هذا الاضفاء هو بآن واحد عرفانى ... وتقنينى[٦٨٤]". ودراسة هذه السمات اللغوية قليلة؛ إذ لا" توجد إلا محاولات قليلة لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآنى من دون تقديم أى تنازل للمعجم اللاهوتى القديم، أما التفسير الارثوذكسى فلا يزال محصوراً بالتحديد التقليدى للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية، هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسى، ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة، أى ظلال المعانى عندما يفسر القرآن[٦٨٥]"، ومن هذه

البنية المجازية استخدم القرآن الكريم عند الباطنية والصوفية:" إن الخطاب القرآنى كان قد استخدم ولا يزال يستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية، ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها بالإلهى[٦٨٦]".

وبالجملة فاللغة الدينية" تتميز عن غيرها من اللغات في أنها تعرض صورا رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة للحياة والوجود ... لقد اكتشفت اللغة الدينية بشكل فريد نادر المثال ...الوظيفة الرمزية [٦٨٧]".

وهنا فإن الخطاب القرآنى عند أركون محكوم بهدفين أساسين:" ١- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومى أو السياسى). ٢. ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالى، ولكن الحاضر دائما بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر[٦٨٨]"، إن الربط في هذا الصدد بين اللغة والفكر والتاريخ أمر ضرورى في التعرف على بنية الخطاب القرآنى المفتوحة معرفيا، وتلك البنية التى تعتمد على الرمز، يقول أركون:" وأنا إذا تتحدث عن وجود خطاب قرآنى مفتوح معرفياً، فإنى لا أدخل بدورى في إطار السياج الدوغمائى المغلق... وإنما اتصور القرآن على هيئة فضاء لغوى تشتغل فيه عدة أنماط من الخطاب... إن التحليل اللغوى والسيميائى البحث لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التى تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانية افتراضية عديدة للمعنى والدلالة، وهذه الإمكانيات قابلة للتعيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة. وهذا يعنى أن التضاد الذى أقيمه بين المغلق والمفتوح ليس تجريديا ولا إيمانيا، وإنما يمكن التحقق من وجوده عملياً، أى لغويا وتاريخياً عن طريق التفاعل والتأثير المتبادل المستمر بين اللغة والتاريخ والفكر، وهى الذرى الثلاث لإنتاج المعنى، إن قراءة القرآن تجبرنا على الربط بين هذه الذرى الثلاث التى تدرس المعنى بشكل منفصل من قبل الاختصاصيين[٦٨٩]".

ولعل هذا قريب مما نجده لدى طيب تيزينى:" وفى مثل هذه الحال تفصح بنية النص المعنى عن نفسها بوصفها حالة خاضعة للتحول والتغيير، وذلك قبل أن تصل إلى صيغتها التى وصلت إليها واستقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية، ويمكن القول بأن القراءة يبرز دورها هاهنا، أى في حالة التحول والتغير تلك التى تخضع لها بنية النص، بمعنى أنها... هى التى تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها فيه من موقع القارئ المؤطر - أساساً - بالبعدين الايديولوجى والمعرفى[٦٩٠]". وهو ما أشرت إليه من قبل على نحو تفصيلى.

ويؤكد أركون في تحليله لاستخدام كلمة " عقل" في القرآن الكريم، أن المجاز يطغى على الطابع العقلانى في القرآن الكريم،" وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصة للقرآن، والتى تختلف كثيرا عن صياغة الحديث مثلا ... ونلاحظ أن الطابع الإبداعى الرمزى والمجازى المتفجر يطغى في الخطاب القرآنى على الطابع المنطقى العقلانى الاستدلالى البرهانى القائم على المحاجة ... وكذلك فإن المعنى يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[٦٩١]".

وهنا يظهر لدى أركون ما يسميه بالتلاعب السيميائى، وذلك من خلال الأحكام الفقهية التى يرى أنها تعتمد على النزع من سياق القرآن الكريم أو لحظته وزمنه، وذلك عن طريق الإسقاط عليه بشكل

ارتجاعى:" من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتى وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهى أو شريعة، مشتقان كلاهما من الخطاب القرآنى، وليسا جزءاً منه. إنها مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التى اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء، ثم اسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعى على النصوص القرآنية المتوسل بها، لكى تتماشى مع هذه التفسيرات. كان المؤرخون المحترفون قد كشفوا كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الأيديولوجية لكل جيل والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السيادات المأذونة أى الإسنادات، وكيف أن كل طبقة مسقطة استرجاعيا على النماذج الرمزية العليا للشخصيات الكبرى من أمثال محمد، على، الحسين، ... وكل أنواع الأولياء الصالحين المحليين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت هى نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامى الحى وللقانون الإسلامى الإلهى[٦٩٢]".

وفى مثل هذا السياق المعتمد على التلاعبات السيميائية الدلالية، التى تقوم على النزع من السياق وإعادة تركيبه من جديد، يظهر أن أسباب النزول التى تستخدم باعتبارها برهاناً تاريخياً على السياقات التى أوحيت فيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة عند أركون، وسبب ذلك أنها" تنتمى إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية.... لكل فرقة إسلامية، فكل فرقة بما فيها الفرقة السنية الارثوذكسية تعمل بالطبع من أجل نيل لقب الفرقة الارثوذكسية أو الطائفة المهدية الصحيحة والقويمة. وهذا هو الشرط المنهجى لكى نكشف كيف أن الله والوحى والرسول والنبى والقرآن والسنة والشريعة، راحت توجد كفواعل متماسكة حية جوهرانية، أو كسيادات عليا إلزامية ونهائية، إنها سيادات عليها تصوغ الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامى وتتحكم بالتطور التاريخى لمجتمعات الكتاب المقدس[٦٩٣]".

وبالتالى فإن تفاسير القرآن الكريم عنده مرتبطة باللحظة التاريخية التى انتجت فيها، " فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها، وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبى حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهى أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظات الثقافية التى أنتجتها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التى تنتمى إليها أكثر مما هى مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقد الأمور كثيرا فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذى نرغب في فهمه (أى القرآن) وبين كل التفاسير التى نتجت فيما بعد؛ طبقاً للحاجيات الايديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين[٦٩٤]".

إن الأمر هنا لدى أركون - على نحو ما يقرر هاشم صالح - أن آيات القرآن الكريم تنزع من سياقها أى من سياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن، لكى تقحم في سياق آخر هو القرآن الثانى أو الثالث أو الرابع للهجرة، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروعية الإلهية على التفسير والفقه والشريعة، ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامى الحى، وهى عملية لا تميز بين لحظة القرآن الكريم وبين القرن الثانى أو الثالث للهجرة، وهى هنا تستخدم ما يسمى بالتلاعب السيميائى، بمعنى أنها توهمنا أن التراث كله مقدس، لمجرد أنها تستشهد بالآيات القرآنية وتقحمها في سياق فكرى وسياسى غير السياق

الذى ظهرت فيه لأول مرة[٦٩٥]". وكان أركون هنا يريد أن يوضح الكيفية التى تؤثر بها التوازنات الاجتماعية على تأويل النصوص[٦٩٦]".

فالقرآن الكريم عند أركون باعتباره نصاً تأويلياً لا يمكن اختزاله، " فهو نص مفتوح على جميع المعانى وعلى كل البشر، إنه كون من الآيات والعلامات والرموز، ومن هنا لا يمكن تفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه ... فالقرآن إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل، وهو كلام لا يتوقف عن توليد المعنى، إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته ... وهنا يتسع لأكثر من تفسير، ويقرأ قراءات مختلفة تختلف باختلاف الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية[٦٩٧]". وبالجملة فإن الدين" كمصدر ومحل للتجربة الميتافيزيقية لا يمكن أن يكون موضوعاً لأية محاولة اختزالية[٦٩٨]".

وهنا لدى أركون لابد من تحليل البنية السيميائية للقرآن الكريم للقرآن الكريم من خلال التعرف على أنواع الخطاب في القرآن الكريم، وهنا تظهر أهمية التحليل النحوى أو القواعدى، بالإضافة إلى التركيبة المجازية[٦٩٩]".

فهذه الخطابات: الخطاب النبوى، والخطاب التشريعى، والخطاب السردى القصصى، وخطاب الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح[٧٠٠] " تعلن جميعها عن القيام بدور الوحى، لأن كلية الخطاب القرآنى تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخوص والضمائر، فهناك أولا الذات الإلهية التى تعبر عن نفسها تارة بضمير الشخص الأول المفرد، وتارة بضمير الشخص الأول في حالة الجمع: أنا/نحن. وهذا الضمير يتوجه بالخطاب على هيئة الأمر (قل) لضمير الشخص الثانى (محمد) من أجل التوصيل، والتوصيل إلى ضمير الشخص الثالث في حالة الجمع أى (هم) (البشر)، وهؤلاء الأخيرون ينقسمون إلى أنتم (من مؤمنين ومؤمنات) /هم، أى الكفار، وهذا هو فضاء التواصل والتوصيل، كما يتحدد نحوياً وقواعدياً في كل الخطاب القرآنى، ونجد داخل فضاء هذا الخطاب أن العبارات النصية (أو الآيات) ذات المضمون الدنيوى، كقوانين الإرث وفرض الزكاة، قد ربطت بالذروة الإلهية لضمير الشخص الأول أنا/أنتم حيث تشكل"الأنا" هذا الناطق المُرسِل والمرسَل في آن معاً[٧٠١]".

وبالإضافة إلى هذه الجوانب في الخطاب القرآنى، هناك أيضًا التداخلية النصانية أو التناص، أى علاقة النص القرآنى بالنصوص الأخرى أو تداخله معها[٧٠٢]".

وهنا يريد أركون أن يقوم" بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآنى، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جداً... وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تمتعان بحضور كثيف في القرآن أو في الخطاب القرآنى، وإنما ينبغى أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية - الثقافية للشرق الأوسط القديم[٧٠٣]".

ويوضح أن سورة الكهف تشير إلى هذه التداخلية النصية في القرآن الكريم:" يمكن القول أن سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصية الواسعة أو الشغالة في الخطاب القرآنى، فهناك ثلاث قصص هى أهل الكهف، وأسطورة غلغامش، ورواية الأسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافى المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهى جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكى تدعم وتجسد نقل الشئ ذاته، وهو الرسالة الإلهية الخالدة. إن كل واحدة من هذه القصص مركبة تماماً على قاعدة البنية السيميائية... وفى كل واحدة

منها نلاحظ انبثاق البطل الذى سيتلقى الرسالة، ويستخدم المعرفة المتضمنة فيها، لكى يغير مجرد الوجود البشرى ومعناه النهائى باعتباره مرتبطاً بالله وتعاليمه[٧٠٤]". وهنا نجد أحد مؤثرات التفكيكية التى تأثر بها الخطاب الليبرالى في تفسيره للقرآن الكريم في الخطاب الإسلامى المعاصر، وما وجدناه أيضاً من قبل عند غادامير فيما يعرف بما قبل النص، والذى تناولته على نحو مفصل في هذا البحث من قبل.

-القراءة التزامنية:

إذن فالقراءة هنا لابد أن تكون تزامنية تاريخية، يقول أركون:" أما أنا فأقوم بقراءة تزامنية كما يقول علماء الألسنيات اليوم، بمعنى أنى أنسى كل شئ واتموضع في لحظة القرآن، أى في البيئة العربية البدوية والحضرية للقرن السابع الميلادى، فلا يضير القرآن في شئ ألا يحتوى على المفهوم الارسطاطاليسى أو الفلسفى الحديث للعقل، كما لا يضيره ألا يحتوى على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة... لقد آن الأوان لكى يقرأ المسلمون القرآن لكى يفهموه على حقيقة، لكيلا يقولوه ما لا يريد قوله، لأن يكفوا عن إسقاط هلوساتهم السياسية عليه، لأن يعترفوا به ككتاب دين أولاً وقبل كل شئ، آن الأوان لأن يروه في نسيجه اللغوى الحقيقى القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التى تسحر الألباب... وبالتالى فإن الخطاب المجازى أو الرمزى لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادى الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون الكلاسيكيون فيما بعد، وذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة وقتها، ولكنهم إذا أخذوا المعنى المجازى على أنه حرفى، اعتقدوا أنهم استنفدوا المعنى وهم لم يستنفدوه وإنما قيدوه وفرضوه على الأجيال التالية، وكأنه المعنى الوحيد الممكن، وحدها الآيات التشريعية تبدو واضحة، وتحتاج إلى معالجة خاصة[٧٠٥]".

إن المقصود هنا بالقراءة التزامنية، تلك القراءة" التى تحاول العودة إلى زمن النص، لكى تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، فلا تسقط عليه معانى زمن آخر أو عصر آخر، مع أن كلمة تزامن تثير الالتباس، إذ يمكن أن نفهم منها تطبيق المنهج الألسنى التزامنى في معالجة نص ما، ولا يفهم منها موضعة النص في ظروفه التاريخية أو إحداثياته الزمانية والمكانية، إذ الأولى أن تسمى قراءة كهذه بالقراءة التاريخية[٧٠٦]". وهناك ثلاث ركائز تحدد هذه القراءة التاريخية التزامنية، نشير إليها على النحو التالى:

١- تحديد اللغة العربية بين عامى ٦٣٢، ٥٥٠م، وهذه تتمثل عند أركون في الاهتمام بالمعطيات الإيجابية والسلبية معاً، تلك المعطيات التى ترتبط بأى قراءة حديثة للقرآن، ويقصد بها:" بما أن بعض المواد أو الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغى علينا أن نعترف بأن أية إعادة قراءة، لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخى الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، وهذه العقبة التى لا حيلة لنا فيها قادرة وحدها على عرقلة الاستغلال الايديولوجى للخطاب القرآنى، ولهذا السبب نلاحظ أن الفئات الاجتماعية التى تعيش على هذه الايديولوجيا تصرف النظر عن هذه العقبة؛ لكى تحافظ على الوظيفة الشعبوية أو التجييشية للنص، وهكذا نلاحظ أنه يوجد اختلاف أساسى بين مصالح المعرفة الموضوعية وبين الضرورات الملزمة أو الإجبارية لحياة الفئات الاجتماعية، ونلاحظ أيضاً أن هذا الاختلاف أو التناقض يحصل بخصوص جميع النصوص الكبرى التى

استخدمته كمحرك أيديولوجي[٧٠٧]". فهنا لابد من القيام بجرد نقدى للوثائق التى سوف تستخدم باعتبارها قاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن الكريم.

وهذه البحوث التى تجرى لأجل تحديد نظام اللغة العربية في هذه الفترة، " لا ينبغى أن تقتصر على استغلال الوثائق المكتوبة؛ وإنما توجد طريقتان أخريتان... وينبغى علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل، وهما الطريقة الاركيولوجية والطريقة العرقية اللغوية... ألا وهو إنجاز معجم لفظى شامل للغة العربية القديمة[٧٠٨]".

٢. الأساطير، والأديان، والشعائر، والأديان في الشرق الأوسط القديم، والهدف هنا التحديد الدقيق لماهية" العناصر الفعلية أو الملائمة التى استعارها الخطاب القرآنى من هذا التراث القديم جداً والسابق عليه. إن مصطلح الملائمة حاسم وأساسى هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه[٧٠٩]"، وسبب ذلك أنه يبين" كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمى للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتى يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التى استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعى قديم بغية بناء قصر ايديولوجى جديد... إن منهجية المقارنة المطبقة على صيغ التعابير اللغوية وبين المعنى سوف تعنى حتماً معرفتنا بالظاهرة الدينية المحصورة حتى الآن داخل إطار التاريخ الخطى وحده[٧١٠]".

وهنا تظهر الإشارة لدى أركون إلى قصص الأنبياء؛ إذ أن هذه" القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الدينى الذى ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفى لمنطقة الشرق الأدنى، إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية ثقافية منتشر في جميع القصص ومنعكس أو مسقط على الخطاب القرآنى نفسه، وحتى اليوم نلاحظ أن تصور الوحى لا يزال مهَيْمناً عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التى ترتكز عليها المعرفة الأسطورية التى يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية[٧١١]".

٣. مفهوم مجتمع الكتاب المقدس، وهو أكثر اتساعا من مفهوم أهل الكتاب، ويشمل لدى أركون العناصر المشتركة أو المكونات لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهذه العناصر المشتركة هى:" ١. الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوى موحى به أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر. ٢. إن الكتاب الموحى به على هذا النحو، قد أصبح لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التى ينبغى أن تتحكم بالفكر والسلوك الروحى والأخلاقى والسياسى. ٣. إن تحديد هذه المعايير المثالية المطلقة أو بلورتها يتطلب تقنية في قراءة الكتابات المقدسة أو تفسيرها، وهذه التقنية التأويلية محصورة بالسلطات العقائدية المأذونة أو بالفقهاء. ٤. السلطات العقائدية المأذونة أو الفقهاء يسيطرون على عملية تحديد الاعتقاد السليم للمؤمنين، والسلوك السليم أو المستقيم أيضاً[٧١٢]".

وهنا يلحظ أركون أن تعبير أهل الكتاب في القرآن الكريم" يشير إلى الكتاب السماوى بصيغة المفر؛ لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالى الأعلى للكتاب أو أم الكتاب... وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ... يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحى المتابعة ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوى والنموذج الأعلى أى أم الكتاب[٧١٣]". إن هذا الاعتقاد يترتب عليه مجموعة من النتائج منها، أن" المعرفة في أم الكتاب متصوَرة

وكأنها كلية صحيحة أزلية وأبدية. كما أنها صحيحة وعرضة للتنقيح والمراجعة(أو الناسخ والمنسوخ) في الطبعات الأرضية، يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلى أو الموحى به، يتوقف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير، وينتج عن ذلك توجه ما وشيوع أشكال نمطية من المعرفة في مجامعات الكتاب(٧١٤)".

ومنها أيضاً" أن علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات. ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد في آن معاً على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوي ... كما نتوقف على الأطر الاجتماعية - الثقافية للمعرفة، وهي أطر خاصة بكل عصر وكل وسط اجتماعي، وتختلف من هذا العصر إلى ذاك، ومن هذا المجتمع إلى ذاك(٧١٥)"، وهي ذات الفكرة التي أشرت إليها من قبل عند طيب تيزيني في هذا البحث.

ومن هنا فإن الوحي يجب أن يدرس باعتباره تركيبة لغوية اجتماعية، يقول أركون:" ما كان قد قُبل وعُلِّم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعّمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع(٧١٦)".

ويربط أركون نتيجة لذلك بين القرآن الكريم والطبيعة البشرية والقبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع، موضحاً أن الخطاب القرآني قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يتعالى عليه:" إن هذه الحقيقة الاجتماعية والسياسية والثقافية قد خلعت عليها الصبغة اللاهوتية فوراً، وحوّلت من قبل الخطاب القرآني إلى موضوع للمماحكة الجدالية بين فئة المؤمنين الأوائل الصغيرة العدد وبين الكفار الذين جحدوا الله ومبادرته الكريمة. على هذا المستوى التاريخي نلاحظ أن الخطاب القرآني قد صيغ أو ركب لغوياً بصفته جهداً مبذولاً لرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، هذا في حين أن المعارضين المكيين يرفضونه بوصفه كذباً أو اختراعاً شيطانياً، يرمي إلى تدمير التقاليد والعقائد والنظام الاجتماعي السائد(٧١٧)".

والمطلوب في هذه الحال تعطيل هذه الصيغة اللاهوتية، يقول أركون:" وهذا يعني أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلياً، إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية والسيميائية والتاريخية والانتربولوجية التي أثارها القرآن كنص(٧١٨)"، ومفهوم هذا لديه أنه لا يريد" اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي هنا كما يفعل الكثيرون(٧١٩)".

وهذا بدوره يؤدي إلى وجود مستويين من مستويات الوحي:" إن القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي المرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو بين مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله، والوحي، والكتاب المقدس، والشريعة الإلهية في وقت واحد(٧٢٠)"، وهي نفس الفكرة التي وجدناها تقريباً عند طيب تيزيني، ونصر أبو زيد على النحو الذي أشرت إليه من قبل في هذا البحث.

وفي القراءة التاريخية الانتربولوجية للقرآن الكريم، لابد من تطبيق مجموعة من المعايير المنهجية

الابستمولوجية عليه، وكذلك ما يسميه أركون بالتراث الإسلامى الكلى[٧٢١]"، إذ ينبغى" إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين، في كل تعقدها وكثافتها الأولى، يفترض هذا الشئ إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدى لكل الفترة التأسيسية للقرن الأول الهجرى، التى شكلت فيما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية، سوف يؤدى هذا العمل... إلى تشظى أو انفجار الوعى الأسطورى الذى نتوجه إليه اللغة العربية[٧٢٢]"، وذلك من خلال اتجاهين: الأول،" اتجاه التبشير الإيديولوجى الذى هو في أوجه منذ فترة، والذى سيحل محل التيولوجيات الدوغمائية القديمة[٧٢٣]". والثانى،" الاتجاه نحو ممارسة مسئولة للمعرفة الإيجابية التى تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعنى، متجاوزة بذلك الخصوصيات الميتولوجية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة[٧٢٤]".

ومن هنا تؤسس التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، وبالجملة فالأمر هنا يتصل" بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التى فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية[٧٢٥]".

ويميز أركون بين ثلاث أنواع من القراءات للقرآن الكريم، فهناك" ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص ضمن ذلك المنظور: القراءة التاريخية - الأنتربولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية، القراءة اللاهوتية - التفسيرية. ومن الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغى أن تحصل إلاّ بعد اجراء القراءتين الأوليين، وبناء على الأسس النقدية الجديدة المستخلصة من قبلهما، وهذا يعنى أنه ينبغى تفكيك كل القراءات التقليدية التى لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، وأقصد بها القراءات المحصورة داخل برتوكول الإيمان، ينبغى تفكيكها ثقافياً وفكرياً[٧٢٦]"، وهنا في القراءة التاريخية لابد من التركيز على دور الخيال" بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية والرؤى السياسية، وأيضاً الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الاجتماعية التى تمارس دورها كمخيال اجتماعى[٧٢٧]".

إن هناك سياقين قرئ فيهما القرآن الكريم وفسر لمدة أربعة عشرة قرنا في العالم الإسلامى، وذلك من خلال نضال العقل الإسلامى من "أجل الاستقلال وتوصل إلى تشكيل دول وطنية أو أنظمة سياسية، تعلن ذاتها بصفتها المالك الأوحد للحقيقة الدينية الارثوذكسية[٧٢٨]".

إن أركون يركز على ضرورة القراءة العلمية للقرآن الكريم، معتمداً على التمييز بين الإيمان والعقل في كيفية قراءة القرآن الكريم اليوم:" وإنما أطبق عليهم جميعاً ذات المعيار الابستمولوجى، ويمكن أن نخضع هذا المعيار للمناقشة بشرط أن نحترم ذلك التمييز الحاسم والأساسى بين موقف الإيمان من جهة وموقف العقل النقدى من جهة أخرى. لا أريد هنا تأكيد تفوق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التى تميز بينهما: أى موقفين للعقل فيما يخص وظائفيته وطريقة اشتغاله وخياراته وأهدافه ومصالحه ونتائجه سوف أقول أيضاً بأنى اعتبر المجابهة بين موقفى العقل هذين ونتاجاتهما المختلفة بمثابة لحظة ضرورية وأساسية من لحظات المعرفة[٧٢٩]".

إن أركون هنا يصر على القراءة الألسنية التزامنية الانتربولوجية على القرآن الكريم" تلك التى اعتمدها أنا وهى لا تزال في طور التبلور والتشكل، إنى أحاول إنجازها من خلال العلوم الاجتماعية الخاضعة هى أيضاً للتحديات العلمية التى كانت قد طمست حتى الآن، وأقصد بها التحديات التى

يطرحها التاريخ المقارن للأديان، وهو تاريخ مصمم ومكتوب بصفته انتربولوجيا للماضى واركيولوجيا للحياة اليومية... ولكن لا أزال مصرا على القول بصحة المسار العام... عن ضرورة الاستكشاف الألسنى المتزامن للخطاب القرآنى، وكذلك مزاوجته مع التحليل الانتربولوجى لذات الخطاب(٧٣٠)".

إن القراءة هنا تزامنية بمعنى قراءة معانى القرآن الكريم في عصرها فقط، دونما إسقاط للمعانى الحالية عليها، فالقصد ربط الكلمة بمعناها الذى كان موجوداً في القرن السابع الميلادى وقت ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهنا يقرر أركون معياراً لهذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، يعتمد على أن قداسة القرآن الكريم وتعاليه جاءت من خلال عمل الفاعلين التاريخيين الجماعى:" إليكم الآن المعيار الأساسى والحاسم: إن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف النقاب عنها، ثم رُفِعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالى لله، والذى يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التى ينبغى أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم، وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين المتجمعين حتى اسم الأمة المفسرة(٧٣١)". فالقرآن وصل إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعى لأجيال متتالية، وبالتالى فإن إنجاز المصحف تم بشكل جماعى، ثم فسر القرآن الكريم بواسطة أجيال المسلمين التى تعيش على هذا التفسير، والمقارنة بين هذه التفاسير متنوعة تكشف عن الأحوال العقلية والفكرية والسياسية والاجتماعية للمسلمين في تلك الفترة الزمنية التى وضع فيها هذا التفسير.

أما القراءة الألسنية والسيميائية والأدبية، فإنها لم" تعط... أبحاثاً تأسيسية أو أعمالاً أكاديمية تجديدية كما فعلت القراءة التاريخية، أو قل إنها أعطت أقل منها بكثير(٧٣٢)".

وتتميز القراءة الإيمانية بأمرين: الأول،" هى أن أنماط القراءة أو مستويات الاستخدام الإيمانى للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائى المغلق(٧٣٣)". والثانى، هو أن" كبريات التفاسير الإسلامية التى فرضت نفسها كأعمال أساسية، ساهمت في التطور التاريخى للتراث الحى، تمارس دورها كنصوص تفسيرية ارثوذكسية أى مستقيمة صحيحة مُجمع عليها من قبل رجال الدين(٧٣٤)"، وهذه القراءة الإيمانية أخذها" بعين الاعتبار أو دمجها ضمن المنظور الموسع للمؤرخ، سوف يغنى المعرفة التاريخية، ويؤدى في ذات الوقت إلى نقد أقل تجريداً أو تأملاً صرفاً للعقل الدينى، فهذا العقل ليس إلا أحد أنماط العقل الإيمانى، وليس كل أنماطه(٧٣٥)".

إن القراءة التاريخية هنا، والتى تربط بين القرآن الكريم وعصره وواقعه، وكيفية وجود القيم الاجتماعية طوال الفترة التى عاشها النبى صلى الله عليه وسلم، يستدعى أن يقرأ القرآن الكريم بالمقلوب:" بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فإننى أقول بأنه ينبغى قطع الطريق من جديد بالمقلوب، هذا الطريق المرسوم والمطبوع والمفروض من قبل التراث الذى أجاز لنفسه أن ينتقل مباشرة، ودون أى تساؤل حول مشروعية ذلك من كلام الله إلى الخطاب القرآنى، ثم إلى الخطاب الرسمى المغلق للنصوص المقدسة، ثم إلى جملة النصوص المفسرة، أى كل الفعالية التفسيرية للأمة(٧٣٦)"، ويمكن تصور هذا المسار على النحو التالى(٧٣٧):

كلام الله ←خطاب رسمى مغلق ←النص المفَسر ← تاريخ أرضى ←الحياة الأبدية الخالدة.

وسبب قطع الطريق بالمقلوب أنه يجب تجنب" الوهم الأسطورى للإصلاحية السلفية التى تعتقد دائما بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها، أى الابتداء من اللحظة المؤسسة(٧٣٨)". وفائدة هذه القراءة التى ترتبط باللحظة النبوية أنها تتيح" تتبع كيفية التفاعل بين النصوص المؤوّلة (المفسّرة) وبين الواقع الاجتماعى التاريخى الذى كانت قد أنجزت فيه هذه النصوص واشتغلت ومارست عملها أو دورها، كما أنه يمكننا أن نقيم نوعية الروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هذه النصوص المؤوّلة وبين النص الرسمى المغلق، ثم نتأكد أخيراً فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية البحتة التى تربط بين النص الرسمى والمغلق... والخطاب القرآنى باعتباره مجموعة من السور التى لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة، قد فُقدت إلى الأبد، ولا يمكن الوصول إليها. إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين، الذين شهدوا شخصياً انبثاق الظاهرة القرآنية(٧٣٩)".

إن هذه الطريقة التراجعية التاريخية في قراءة القرآن الكريم عند أركون لها العديد من الميزات المنهجية والابستمولوجية، فهى" الطريقة الوحيدة التى يمكنها أن تحرر البحث والفكر النقدى من الفرضيات الأولية العديدة التى يفرضها التراث كمسلمات لا تناقش؛ وإذا ما تابعنا الرجوع إلى الوراء، وأعدنا قراءة النص الرسمى المغلق والنهائى، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسى تمفصلاً أو التحامل من أنماط التعبير، وهذا أحد أبرز الأمثلة على الحركة ما بين... اللغة والتاريخ والفكر، إن خصوصية هذا الالتحام أو التمفصل ليست خاصة بالقرآن فحسب، وإنما هى قد أنجزت من قبل التوراة والإنجيل سابقاً(٧٤٠)".

إن اللحظة النبوية تتميز أركون بأمور ثلاثة:" ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازى للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هى المحاور الثلاثة التى تشكل اللحظة النبوية وتميزها(٧٤١)". هذه المحاور الثلاثة" تتقاطع وتتلاقى في كل عبارة قرآنية، فإنه الخطأ المعنوى أن نفرق بينها، وننظر إلى النص القرآنى بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو قانونية بحتة أو أخلاقية بحتة(٧٤٢)". إن معنى هذا كما يؤكد مترجم أركون أن النصوص المقدسة... تشير إلى كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى أهل الكتاب، بمعنى أنهم استنبطوا نحواً ثقافياً حولوه إلى خطابات تأسيسية وتجارب فعلاً لمصائر جماعية تمت بقيادة الأنبياء(٧٤٣)".

ومن هنا فإن الخطاب القرآنى ذو بنية أسطورية عند أركون، وذلك من خلال تحليله للصلة بين الدين والمجتمع، واللغة والفكرة والتاريخ:" إن لمفهوم الميث... قيمة توضيحية وتأسيسية بالنسبة للوعى الجماعى الخاص بجماعة بشرية معينة، التى تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخى... هكذا نلاحظ كيف أن جماعة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزى القديم السائد نظاما رمزيا جديداً. إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآنى هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثى أو الاسطورى، هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعى التاريخى الذى أنجزه النبى في مكة والمدينة، كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أى بخطاب ذى بنية ميثية...، لكن هذه الأسطورة الأولية، تصبح فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة، عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوى الذى هدفه الحفاظ على السلطة... إن الميث لا تعود ابتكاراً

أو خلقاً جماعياً حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها ، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهى النظام الرسمى الملموس، هذا هو بالضبط الموقع الذى مثله الأمويون والعباسيون، بالقياس إلى الخطاب القرآنى الذى حولوه إلى نص مثبت ومحدد في مصحف مغلق، راح يستغل منذ ذلك الحين، باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التى تحدد المفكر فيه... على المستوى المعرفى، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسى والقضائى[٧٤٤]".

ومن هذه الزاوية يصل أركون إلى القول بأنه توجد في المجتمعات الإسلامية تجارب، يمكن" أن نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعى الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يوم من الأيام تنظيراً[٧٤٥]"، وهنا لابد من الإشارة إلى أمور ثلاثة لديه:

١- إن العلمنة متضمنة أو موجودة في القرآن الكريم.

٢- الدولة الأموية والدولة العباسية علمانيتان وليستا دينيتين. أما التنظير الإيديولوجى الذى قام به الفقهاء، فيمثل إنتاجاً عرضياً محكوماً بظروف عصره، وهدفه تغطية واقع سياسى وتاريخى معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.

٣- إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية، وغير منظر لها، وتطوير موقف علمانى كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضى[٧٤٦]".

ويؤكد نصر أبو زيد القول بأسلمة العلمنة؛ إذ هى:" التأويل والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة[٧٤٧]". وهكذا يسعى هؤلاء إلى أسلمة العلمانية، زهو أمر يعتمد كالعادة على تفسير يقوم على المغالطة وآلية الحجب والتغييب لكل ما يتناقض مع الخطاب العلمانى، فمن المعروف أن العلمنة تقف موقفاً معارضاً للإسلام، والإسلام يرفض العلمانية التى تعزل الدين عن حياة الإنسان فرداً كان أو مجتمعاً أو دولة، فهى في مجملها تعزل الدين عن كل مناشط الحياة الدنيوية سياسية كانت أم اجتماعية او اقتصادية.

ويشيد محمد أركون بما قامت جاكلين شابى:" رب القبائل: إسلام محمد[٧٤٨]"، التى تقرر أرخنة القرآن الكريم، وارتباطه بالقرن السابع الميلادى في بيئة شبه الجزيرة العربية:" إن كتابها يقدم المثل العلمى المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية ابستمائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلفة ترسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعيارى لمهنة المؤرخ من جهة، وبين مجال الفكر الإيمانى والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى. ولكن على الرغم من ذلك فلها ميزة القيام بدمج هذا المجال من الموضوع منهجياً على حدة داخل أرضية التحرى والبحث التاريخى، وينتج عن ذلك تقدم حقيقى ليس فقط في الكتابة التاريخية ذاتها، وإنما أيضاً بشكل خاص في الكشف عن المجريات اللغوية والتاريخية لمنشأ هذا الإيمان الذى سوف يصبح المصدر الذى لا ينفذ والمحرك القوى دائما لكل العمل الجماعى فلإسقاط العقلى على هذه اللحظة التدشينية[٧٤٩]".

إن هذا العمل في رأى أركون ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعى في القرن السابع الميلادى، أى أنها نزعت عنها التعالى من أجل القول بتاريخيتها، وذلك من خلال الكشف عن المعانى الأصلية لألفاظ القرآن الكريم، تلك المعانى التى تكمن خلف المعانى التى أضيفت بعد ذلك، وبها حَولتَ تلك الأحداث التاريخية إلى تضخيمات أسطورية قام بها المخيال الدينى، يقول محمد أركون:" إن المؤرخ أصبح يستولى اليوم على

مفاهيم انتربولوجية من مثل الأسطورة والخيال الاجتماعى، وهو إذ يستولى عليها، يستطيع أن يجمّع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغيرية مختلفة منعكسة في الآيات المكية المعادة بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعى، وهذا يعنى في ذات الوقت أنها محرَرة من المعانى الزائدة أو الإضافية التى تسقطها عليها القراءات التقوية اللاحقة، وهكذا نتتبع لخطة فلخطة التشكل الاستهلالى أو التدشينى العفوى لعقلانية فوق قبلية أى تتجاوز القبائل، كما ونتاج ولادة جهاز مفهوم وليد وترسخه في الاستخدام اللغوى لفئة اجتماعية محدودة، وكذلك في عقائدها وحكاياتها التأسيسية والبطولية. وهذه الفئة الاجتماعية المحصورة... في البداية يدل عليها بأسماء من مثل: أناس، عشيرة، قوم وهى مستهدفة من قبل القرآن بصفتها الفئة التى يوجه إليها الخطاب، والتى ستصبح شيئا فشيئا الخصم الجدلى والعامل غير الإرادى الذى أدى إلى التحول التاريخى، ومن المعروف أن هذا التحول قد حورب ورفض وجحد في مكة، قبل أن يفرض نفسه في المدينة مع النبى المسلح بشكل مزدوج، بمعنى أنه أضاف السلاح العسكرى إلى السلاح الأولى الذى كان يمتلكه منذ البداية: أى سلاح الكلام الكاشف أو كلام الكشف أى الوحى. فيما راحت القراءة الإيمانية للأحداث ... تحول هذه الأحداث بالذات إلى ابطال حكاية تأسيسية واسعة ودائمة... وهم أولاً المعارضون في مكة ثم المؤيدون أو المساعدون في المدينة، وهذا ما تعبر عن اللغة الدينية الارثوذكسية بمصطلحاتها: كافرون أو منافقون ضد المؤمنين والمهاجرين والأنصار. إن حكاية التأسيس ... تحتاج هى الأخرى إلى نفس الحفر الاركيولوجى من أجل التمييز بين الحقيقة التاريخية والاجتماعية من جهة وبين التهويلات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى، وهى تضخيمات يقوم بها المخيال الدينى بالطبع[٧٥٠]".

وبمثل هذا المنهج التاريخى الانتربولوجى يفسر محمد أركون قوله - تعالى: " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم[٧٥١]"، إذ يقرر: " إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحصنة... فإنه يمكننا أن نترجم كلمة إيمان العربية بفعل الإخلاص والوفاء، أى الإخلاص لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية سياسية ودينية كانت في طور التأسيس أو التماس... وأما الصيغة الفعلية آمن فتعنى ضمان الأمان للطرف الآخر: أى عدم الاخلال بالعهد الذى أخذناه على أنفسنا تجاه الطرف الآخر، وهذا المعنى موضح بشكل أفضل من قبل مصطلح التوكل، أى تسليم النفس كلياً لله، وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذى مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة، ولكن ينبغى أن لا ننسى أن الإخلاص المحدد على هذا النحو، لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال في طور التشكيل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته، فهذا التصور النقى أو المنقى للإيمان، لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل: أى بعد أن يحصل ذلك العمل البطئ والطويل، الذى أدى إلى تسامى كلام الله عن طريق التجارب الصوفية وتقنينات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية، وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها، لكى تلغى تاريخية الخطاب القرآنى أو تمحوها محواً، وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآنى لكى يتلى، ويقرأ، ويعاش، وكأنه الكلام الأبدى الوحى به من قبل إله متعال[٧٥٢]".

إن أركون هنا يشير إلى أن القرآن الكريم قد حول هذه الأحداث من كونها أحداثاً تاريخية واقعية، إلى نماذج متعالية تتجاوز التاريخ، وهذا واضح من خلا تحليليه الأسلوبى لكلمة إيمان، وكلمة إسلام، وما فعل من أجل التغطية على هذه التاريخية. وفى قراءة القرآن الكريم اليوم، لديه لابد من الكشف عن هذه التاريخية، وبالتالى فإن الدراسة العلمية للقرآن الكريم في العصر الحاضر، لا تكون إلا بنزع التعالى والقداسة عن القرآن الكريم، تلك القداسة التى أضافها إليه الفاعلون التاريخيون عند أركون، وهو أمر يؤدى إلى قلب المكانة المعرفية للقرآن الكريم، فبعد أن كانت قدسية متعالية أضحت عند أركون واقعية أرضية.

وفى هذه القراءة التاريخية الانتربولوجية، لا بد من مراعاة " سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخى التتابعى للوحى، وهو ترتيب مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف(٧٥٣)".

وبالجملة فإن هذه القراءة: تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمى لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادى، وإن عليه بالتالى أن يغير من مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تتفتح أمامنا(٧٥٤)". إن استخدام مثل هذه المناهج، يؤدى إلى ثورة جديدة في مجال الفكر الإسلامى عند أركون:" وهكذا نطبق التحليل الألسنى والتحليل السيميائى الدلالى، والتحليل التاريخى، والتحليل الاجتماعى أو السوسيولوجى، والتحليل الانتربولوجى، والتحليل الفلسفى، وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلى جديد للظاهرة الدينية، ولكن دون أن نعزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعى - التاريخى الكلى(٧٥٥)".

وسوف أشير هنا إلى نموذج تطبيقى لهذا المنهج عند محمد أركون، من خلال تفسيره لسورة الفاتحة، بوساطة محاور ثلاثة لديه: الشئ الذى سوف يقرؤ، والقراءة المعينة بالذات أو ما يسميه اللحظة الألسنية أو اللغوية، وأخيرا ما يعرف لديه باللحظة النقدية(٧٥٦).

وهنا يجدد أركون المقصود من القرآن الكريم من الناحية الألسنية أو اللغوية:" يمكن القول بأن القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهى مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النص الذى ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى. إن كلية النص المثبت على هذه النحو قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا(٧٥٧)".

فمن ناحية ما يقرؤ، أى القول بأن القرآن الكريم عبارة عن مدونة نصية متجانسة، يرتب أركون مجموعة من الأمور: **أولها"** إن القرآن مدونة متجانسة، وليس عبارة عن مدونة - عينة(أو متخذة كعينة) ومقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التى يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام أو نفس الظرف العام للخطاب ... قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآنى متجانسا ومنسجماً، خاصة إذا ما علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاماً، كان المسلمون قد أنشأوا علماً يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب، بل بعيدة جدا عن ذلك. في الواقع أن أسباب النزول ليست إلا ذريعة أو تعلة، إنها عبارة عن الأسباب الخارجية أو نوع من القصة المرافقة لكل آية، سوف نرى على العكس من ذلك أن تجانسية المدونة النصية القرآنية، ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصى أو تمثيلى واحد لا يتغير(٧٥٨)".

وثانيا، إن هذه المدونة منتهية، بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة، إنها حالياً محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التى تشكلها، كما أنها ناجزة ومكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمدلول أو الدالات والمدلولات) إن مفهوم الإنجاز أو لإكمال والتمام هذا، يجنبنا من السقوط في وهدة القراءة التبجيلية التى تلح بشكل أساسى على الطابع المعجز للقرآن. كما ويجنبنا الاكتفاء بالقراءة الفيلوجية التى تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص، وعن غموض وتناقضات ونواقصه الأسلوبية [٧٥٩]".

وثالثاً،" ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها، أقصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعاً، والتى تنطوى عليها كل قراءة أو تفرضها. بمعنى آخر أن النص القرآنى يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر، أيا يكن الوضع العام للخطاب، وهذا الوضع الذى يتموضع القارئ داخله... على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائيا وبشكل لا مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية، فإننا نستطيع أن نقبل تاريخيا بأنها تظل مفتوحة على التحسينات النصية التى يقدمها النقد الفيلوجي أو اللغوى التاريخى، ولكن هذه التحسينات تظل افتراضية جداً ومشكوكاً في صحتها[٧٦٠]".

ورابعاً:" عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعات عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاماً شفهياً قبل أن يكون نصاً مكتوباً، ولكن الكلام المتلفظ من قبل النبى ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذى يردده المؤمن في صيغة كتابية مثبتة بكل صرامة[٧٦١]".

وخامساً، أن" مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلى الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلى لا يمكن أن تحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات) والنصوص المتوسطة(أى السور)، وهكذا ينبغى أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص[٧٦٢]". سادساً" أيا تكن نتائج التحرى المطبق لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة والوسطى من جهة، ثم النص الشمولى من جهة أخرى، فإنه ليمكن القول منذ الآن إن هذا النص كان قد عومل بصفته عملاً متكاملاً أو كتاباً واحداً، وهذا يعنى أن ما انفك يقرأ المرة تلو المرة، وإنه يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كلياً وبشكل صحيح[٧٦٣]".

هذه النتائج التى ترتبت على مفهوم القرآن الكريم عند أركون، تتطلب أن يكون هناك أنواع ثلاثة من القراءة: **النوع الأول**، " برتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية" بالطبع فهذه القراءة هى وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعى الإسلامى، فالمسلم إذ يذكر الكلمات المقدسة للفاتحة يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التى تلفظ أثناءها النبى بكلمات الفاتحة لأول مرة، وهذا يعنى أنه يلتقى من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى[٧٦٤]". **والثانى**، يمكن" وصفه بالبروتوكول التفسيرى، وهو الذى اتبعه المؤمنون منذ أن كانوا قد تعرفوا على المنطوقة الأولى، وهكذا شكلوا أدبيات تفسيرية غزيرة على مر القرون[٧٦٥]". أما النوع **الثالث** للقراءة" فهو ذلك الألسنى النقدى، وسوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولاً، لأنها تهدف بقدر الإمكان إلى تبيان القيم اللغوية المحضة

للنص، ولكنها ستكون نقدية أيضاً، بمعنى أن كل ما سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا... فنحن نعتقد أن القرآن مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل عبارة عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل، لأنها يمكن أن تجند حصولها التقدم الحاسم في ما يخص معرفة الإنسان[٧٦٦]".

ومن هنا فهناك مبادئ خمسة توجيهية تتحكم في قراءة أركون للقرآن الكريم، هي على النحو التالي:

١- إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان.

٢- إن معرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسئوليته باعتباره قارئاً للقرآن الكريم.

٣- إن هذه المعرفة تشكل في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البشري جهداً متواصلاً من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية - الفيزيائية والاقتصادية والسياسية واللغوية له، وهي الإكراهات التي تحد من شرطه الوجودي، باعتباره كائناً حياً ومتكلماً وسياسياً وتاريخياً واقتصادياً.

٤- إن هذه المعرفة عبارة عن خروج متكرر، وبالتالي مجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق، الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله، بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة.

٥- إن هذا الخروج يتوافق في مسارين معاً: مسار الصوفي الذي يقوم بحركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله تعالى، ومسار الباحث الذي يتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية، بمعنى أنه يرفض ابستمولوجيا التوقف عند حل معين، مهما حقق من نتائج[٧٦٧]".

وهنا يبدأ أركون عملية التحليل الألسني، وذلك بدراسة عملية القول أو النطق[٧٦٨]"، والمحددات أو المعرفات[٧٦٩]، والضمائر[٧٧٠]، والأفعال[٧٧١]، والأسماء والتحويل[٧٧٢]، والبنيات النحوية أيضاً[٧٧٣]. وعند هذه المرحلة تظهر عند أركون العلاقة النقدية من النظر إلى سورة "الفاتحة" كمنطوقة أو بعبارة، إذ يظهر لديه خطان طويلان من البحث:" ١- إن اللغة القرآنية التي توصلت بسرعة إلى مستوى عال من التعبير الرمزي، تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية للغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المثالي أو المجازي الذي ظهرت فيه ومع سياق الفكر العلمي العالي، الذي يعيد الآن اكتشاف البنية الرمزية. ٢- لماذا، وكيف حوّر المفسرون التقليديون بمجملهم هذه اللغة الرمزية، فإما أنهم حطوا من قدرها وأنزلوها إلى مستوى خطاب النسق المقنن ووظائفه، وإما أنهم حولوها إلى خطاب غنوصي أو باطني[٧٧٤]".

وفي تفسير قوله - تعالى:" ولسوف يعطيك ربك فترضى[٧٧٥]"، يشير أركون بطريقته إلى الوحدات التركيبية والوحدات ذات البنية المجازية، ففي" إطار الآية الأولى كان الوعد موجهاً للنبي في بداية رسالته يوم كان يتيماً، " ضالاً و" عائلاً"، ولكن الآية من حيث اللغة هي وحدة لغوية بيانية إنشائية قائمة بذاتها، لا تحتاج لإطار لكر تبرز دلالاتها المتنوعة المتجددة مع الأوضاع بالنسبة إلى كل مستمع أو قارئ، ونجد فيها أدوات التخاطب" أنا وأنت" التي ترد في كل الصياغات القرآنية/ كما نجد فيها أحد الطروحات المنظمة للرمزية الدينية (فضل الله/ الاعتراف بالجميل والعبادة) وبعد التواصل المحدود المقصور على وقت النزول تعمل الآية على بعث الحضور الرحماني الكلي القدرة لكل نفس راضية مطمئنة؛ لأنها سعيدة أو هي في حالة البؤس والتعاسة. هذا الانتقال من حالة خطاب محددة، عرضة لكل التصويبات السوسيولوجية، والتاريخية، والسيكولوجية، إلى عالم من المعاني التي تتجاوز الفرد والمجتمع والتاريخ، يتأمن ويتحقق بفضل عدد كبير من الآيات التي تعمل بآن واحد كمجرد وحدات تركيبية وكوحدات ذات بنية رمزية[٧٧٦]".

سورة "يوسف" والقراءة المفتوحة عند أركون:

وفى سورة "يوسف" يقدم محمد أركون ما يسميه بالقراءة المفتوحة للقرآن الكريم من خلال التحليل السيميائى اللغوى لها، ففى هذه السورة نجد" أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضى بواسطة القصة... تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمداً ـ وإذن البشرية ـ كان جاهلاً قبل تدخل القرآن، الذى سيخلق زمناً تالياً مختلفاً أونطولوجيا (ما قبل الوحى وما بعده) راح الصراع بين البشرية التى كانت من قبل، وتلك التى كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة[٧٧٧]"، وهذا يوضح حقائق أربعة أساسية تظهر من خلال سورة يوسف": أحدها، " التحالف المعاش ضمن منظومة الاتفاق الكلى المتبادل مع إله حى وموجّه أكبر للتاريخ، وما لك للسيادة المعصومة: سيادة تميّز وتحاكم الأمور طبقا لعلم كلى بأمر... نلاحظ مثلاً أن العبارة المشهورة: لا حكم إلا الله التى رفعها الخوارج شعاراً تكرر فى سورة يوسف مرتين... إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى فى عدة مواقف: إنقاذه من البئر، ولقائه بسيد طيب القلب، وقميصه الممزق فى الظهر الذى يبرهن على براءته، وتفسيره الصحيح للأحلام، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمور مملكة أجنبية[٧٧٨]".

وثانيا، بما أنه قد حظى بكل النعم الإلهية، " فإن يوسف راح يضع كل ثقته فى الله... عرفاناً بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون، لكن هذا التوكل على الله لا يعنى الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعنى النشاط الواثق والمستنير والموجّه نحو تجسيد تعاليم الله فى الحياة اليومية لكل البشر[٧٧٩]".

وثالثاً، " إن تحالف الله ـ الإنسان، والإنسان ـ الله يتبدى بمثابة التضامن من المعاش لحريتين خلاقتين، كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تعرض وكأنها اختبار شخص، ولكن مجمل هذه الاختبارات تتموضع هى نفسها فى لحمة مصير موجّه من قبل إدارة عليا، لا يسير غورها ومحرّرة[٧٨٠]". ورابعاً، إن العمل الذى يقوم به يوسف عليه السلام" يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين، نضرب على ذلك مثلاً الإخوة الذين وحدتهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنية المفضلين لديه ... تنبثق من خلال الشخصية النموذجية ليوسف حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم، وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية[٧٨١]".

إن أركون يرى أن ذلك تعبير على تلك التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى الجزيرة العربية بظهور الإسلام فيها:" إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل، لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالى، كما هو الحال فى الحكايات الأدبية، وإنما هى تعبير نفاذ، بالمعنى القوى للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية الثقافية التى أدخلها محمد فعلاً فى المجتمع العربى فى الحجاز ومطابق لها. إن قوة الاختراق والإيحاء والتسامى الخاصة بالتعبير القرآنى تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، والرغبة الهائجة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه[٧٨٢]".

وثمة نقاط أساسية يجب فتح المناقشات حولها عند تفسير القرآن الكريم: **أولها** يتعلق بالمكانة الدلالية للخطاب القرآنى:" أول مبحث يشكل جدة مطلقة بالنسبة للقرآن، هو ذلك المتعلق بتحديد المكانة الدلالية أو السيميائية للخطاب القرآنى... وأول صعوبة تعترض طريقنا هى تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن[٧٨٣]"، وهذا يتطلب القيام بأمرين: **أحدهما**، " أن تقوم بتحديد تزامنى

للبنى المثولية أو الملازمة للدلالة والمعنى والخاصة بنظام اللغة العربية ما قبل القرآنية، نقصد بذلك اللغة العربية التى لم يؤثر فيها بعد الحدث اللغوى القرآنى[٧٨٤]". **وثانيا**، " أن نبلور تحديداً بنيوياً نشوئياً قادراً على متابعة التوسع الدلالى للخطاب القرآنى وانتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثابتة بالأحرى، ثم بالدرجة الأولى في الخطابات التى تحتل المرتبة الثانية، وهى أنظمة تطبع بطابعها وسماتها كل الثقافة الإسلامية[٧٨٥]".

وثانيهما، يتصل بمسألة التعالى" أو إضفاء التعالى على الأشياء، ونقصد التعالى بصفته ممارسة ثقافية مشتركة لدى جميع المجتمعات التى انتشرت فيها ظاهرة الكتاب المقدس .... متعالى/ مثولى، فوق طبيعى، مقدس/دنيوى... ويتعين على المرخ أن ينبش عن العملية التى أدت إلى توليد هذه المقولات لأول مرة، وكيف تمت بلورتها، وذلك لأنه ما إن تترسخ في نطاق اجتماعى تاريخى معين، حتى تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية على التصرفات الفردية والجماعية، ينبغى على التحليل النفسى الاجتماعى أن يكشف في كل عمل فكرى، وفى كل فترة عن مختلف مستويات التعالى الذى يمكن أن يكون عبارة عن مجاز مثالى رائع، أو أسطرة، أو تزييف أو تحريف أو أدلجة[٧٨٦]".

وثالثها، يتمثل فيما وراء المثال القرآنى، فهدف القراءة" هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها، من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية[٧٨٧]".

قراءة سورة التوبة عند أركون:

ويركز محمد أركون كثيرا على مبادئه النظرية التى أشرت إليها من قبل في تفسيره لسورة التوبة، من خلال مقصد أساسى له:" نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحى وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدى الذى قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكنه ليس اختزاليا[٧٨٨]". ففى القرآن الكريم يلحظ أن" ديناميكية نزع التقديس / التقديس هى تتغلب على التقسيم الكائن بين المقدس والدنيوى... ولكن عندما يتم تأميم الدين بدءاً من الأمويين، فإن هذا التقسيم سوف يصبح مكتسبا نهائياً مجمداً من خلال التكرار الشعائرى والتطبيق الأعظم للقانون المقدس[٧٨٩]".

وعلى مستوى سورة " التوبة" فإن محمد أركون يلاحظ أنه لا يزال" ممكنا أن تنعكس جميع العلامات، حتى بعد فتح الفضاء المقدس المتمثل بمكة، وهذه الديناميكية المعاشة والموضحة تماما من خلال معجم الخطاب القرآنى و تركيبته النحوية، وبلاغته الأسلوبية، هى التى تصنع الفرق الحاسم والنهائى بين... الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحى الهائل المتجه نحو مطلق محدوس أو مستشعر به، وبين التقنين الطقسى الشرعى لخطوط التقسيم المرسومة من قبل الدولة الإمبراطورية... التى تنسب نفسها... إلى الرسالة الأولية أو التدشينية[٧٩٠]".

وسورة التوبة تقدم نموذجا على تاريخية القرآن الكريم عند محمد أركون، بسبب: أن لهجتها والموضوعات التى تطرقت إليها، والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة ودعواتها للجهاد، تجعل منها مادة ملائمة لكى ندخل من جديد في الخطاب القرآنى كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوهه: أقصد التاريخية[٧٩١]"، إنها تقدم أفضل مناسبة لفهم الوحى من جهة الجانب التاريخى، " ليس فقط كشئ متعال جواهرانى أزلى أبدى، يقف عالياً فوق التاريخ البشرى، على الرغم من أنه أرسل

لهدايته وقيادته على هذه الأرض، فمن خلال أسلوبها ولهجتها الجدالية الحادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية، وكذلك طولها، تبين لنا هذه السورة كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وهي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقيات الموقعة سابقاً مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة، تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله... أما البدو... الذين يرفضون المشاركة في الحرب العادلة ... وفي سبيل الله، فقد ادينوا بقسوة في تلك السورة، وأما أهل الكتاب فقد أخضعوا وأجبروا على دفع الجزية، وهكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسياً ولاهوتياً، ويبدو الخط أو الحز الفاصل بينهما دينياً من ناحية المبدأ، ولكنه في الواقع سياسي، وحدهم أولئك الذين عادوا إلى الله أو تابوا... وأدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة[٧٩٢]".

وملامح التاريخية في هذه السورة تتجلى في" التاريخ الحدثي أو الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها... كما وتشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها، كذلك تشكل الوعي الأسطوري التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة، وهذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلامياً حتى يومنا هذا، أقول ذلك ونحن نعلم ما يدين به التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية إلى الديناميكية المتكررة لهذا الوعي، ولكن إذا كان الخطاب القرآني يستطيع على هذا النحو خلع صيغة التعالي والتقديس على التاريخ الأرضي الأكثر دنيوية والأكثر عادية، فإنه لا ينبغي أن ينسينا الظرفية الراديكالية للأحداث التي اتخذت كحجة أو كعلة لظهوره، بمعنى آخر ينبغي أن نفكر جيداً بالتفاوت الكائن بين الظرفية الأولية التي حصل فيها هذا الخطاب، وبين الديناميكية التي لا تستنفد للوعي الأسطوري التاريخي الذي يتغذى منها[٧٩٣]".

إن الفكرة الأساسية لدى أركون هي أن الأحداث التي تناولتها سورة التوبة، هي أحداث تاريخية أرضية حدثت بالفعل، ولكن هذه الأحداث بعد أن أسبغ عليها الخطاب القرآني صبغة التعالي، ورفعها من المستوى الأرضي إلى المستوى السماوي، عن طريق ربطها بإرادة الله تعالى، أصبحت مقدسة؛ وبذلك فقدت طابعها التاريخي، خاصة بعد أن مرَ عليها الزمن المتطاول، ولم يعد الإنسان بقادر على أن يدرك تاريخيتها كلياً عن طريق هيبة القرآن الكريم، يقول أركون:" لماذا سورة التوبة على وجه الخصوص؟ لأن الدنيوي والمعايري والسياسي والظرفي العابر، يقلص التدخل الإلهي إلى مجرد تنبيهات أو أوامر قاطعة، ولكن يبقى مع ذلك صحيحاً القول إن التاريخية المتجسدة في السورة، تشكل بالضبط العلاقة الكائنة بين كل حقيقة وبين الزمن، والمقصود هنا الزمن القرآني المشكّل من قبل الزمن المحدود للحياة الأرضية، ولكن هذا الزمن مرتبط أو متمفصل كلياً مع الزمن اللامحدود للحياة الأبدية، وهكذا نجد أن الزمن السماوي أو الإلهي، يقدم الإطار والمرجعية للزمن الأرضي بصفته مدة معاشة، وليس فقط مفهوماً لاهوتياً أو فلسفياً. إن الزمن القرآني زمن مليء، بمعنى أن كل لحظة من الفترة المعاشة مملوءة بحضور الله الذي يتكلم ويحاكم ويتصرف أو يمارس فعله في القرآن، ثم تحين هذه اللحظة أو تجسد لاحقاً في قلب كل مؤمن، يمارس الشعائر الدينية يومياً، أو يمارس التأمل، أو ذكر تاريخ النجاة، أو التلاوة للكلام الموحى[٧٩٤]".

وبالتالى فإن مهمة المؤرخ أن يقوم بعمل معاكس، بمعنى أن يعود عند أركون إلى لحظة القرآن الكريم، من أجل أن يكشف عن تاريخية كل ما فقد تاريخيته بواسطة الحفر الاركيولوجى، إن المهمة الأولى" في البرهنة على الكيفية التى تنتج بها سورة التوبة معنى محرِّكاً وتعبوياً بالنسبة لسامعيها الأول (زمن النبى) ثم الأجيال التالية من المؤمنين، وما هى الشروط التى ينبغى توافرها لكى يستمر هذا المعنى في إحداث أثره وتحريك الناس؟ وما هى مكانة الحقيقة التى تتطلب مثل هذا العنف لدى معاصرى محمد ولدى الأجيال التالية حتى يومنا هذا[٧٩٥]؟".

وفى هذه الحال لا بد من بحث الناحية السيميائية الدلالية، ثم التاريخية، وأخيرا الانتربولوجية، وهى النقاط الثلاثة التى يعتمدها أركون في قراءاته الجديدة للقرآن الكريم.

وفيما يتصل بالقرآن الكريم والعمليات الاجتماعية التى ولدته: " ينبغى أن لا ننسى أن الله والنبى والمؤمنين والكفار... إلخ ليسوا إلاَّ تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى مضامين معينة داخل الحقل السيميائى والمعنوى الخاص بالخطاب القرآنى الذى لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التى ولدته، أو التى يمثل تجليها اللغوى المتسامى أو الذى يتسامى بها. إنى اعتبر وجهة النظر هذه حاسمة... إنها وحدها التى تجبرها على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والانتربولوجية والفلسفية في آن معاً وبشكل متضافر فكر دينى يتجاوز التركيبات التقوية للتفسير التقليدى[٧٩٦]".

ويركز أركون في تفسير سورة" التوبة" على ما يسميه: العنف، والتقديس، والحقيقة، من أجل أن يؤسس تفسيراً علمياً للظاهرة الدينية، وبها يتم التخلص في رأيه من عنف الجهاد الأصغر: " إن استراتيجية البحث هذه ينبغى أن تقودنا إلى بلورة مكانة معرفية أكثر اتساعاً وأشد متانة وصحة داخل منظور، يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، فيما وراء التحرير الذى يقوم له كل دين معين بالقياس إلى تراثه التأويلى الخاص به، وعندئذ لن نعود نتوقف طويلاً عند تلك التشنجات التبجيلية التى تخفى وراءها الدعوات إلى ممارسة عنف الجهاد المدعو بالأصغر، تحت النداء النبيل لنضال الروح الأعظم الممارس من قبل الصوفيين تحت التسمية المريحة الجهاد... وإنما ينبغى أن تقوم بشئ آخر مختلف جذرياً: ينبغى أن تنجح في عملية الخروج بشكل نهائى ولا مرجوع عنه من النظام اللاهوتي للحقيقة المطلقة، هذا النظام المركز على المثلث المفهومى: عنف، تقديس، حقيقة... وكان هذا المثلث قد دشن ورسخ بواسطة الخطاب النبوي نفسه، وعندئذ سوف يتخلص الاعتقاد الديني أيضا من الازدواجية الثنائية الشغالة حتى الآن بين الوظيفة الشعائرية للنص المقدس المتلو تلاوة بصوت مسموع، وبين الوظيفة المعيارية للنص المكتوب[٧٩٧]".

وهنا يركز أركون على قوله تعالى: " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم[٧٩٨]"، موضحا أن السبب في ذلك يعود إلى أنه حتى" في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسى والاجتماعى والثقافى والاحتفال به، فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظَّف في خدمة حقوق الله، والله يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة، وبهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده والتسامى به على هيئة قربان أو أضحية، ثم الرضاء بها كتعبير عن الطاقة المعترفة بالجميل[٧٩٩]".

وهذه الآية نجد أن المسلمين الذين أخذوا بالمفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان في رأى أركون، يحاولون الالتفاف عليها، وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر سلمية، وهناك من يستند عليها من أجل فرض الجهاد في داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها: "عندما نقرأ هذه الآية نفهم فوراً سبب الحماسة المغالية والمتهورة للمؤمنين الحرفيين الذين يعتنقونها، أو يرفعون لواءها من غير تفكير، كما ونفهم سر الانزعاج الذى تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح، وحرية التفكير... فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها أو على حرفيتها في كل زمان ومكان من تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة... وإما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة وتحبيذاً للكلام التبجيلى عن حقوق الإنسان في القرآن[٨٠٠]".

والفريقان معاً برأيه ينكرون تاريخية القرآن الكريم: "وهكذا نجد أن هؤلاء وأولئك يسقطون على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالى والمجتمعات الحالية. إنهم جميعاً ينكرون تاريخية النص القرآنى وتاريخية عصرنا الراهن، ويشوهون بواسطة الحركة نفسها من القراءة... والممارسة التاريخية كل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمة متنوعة ومتغيرة[٨٠١]".

وهنا يركز أركون على القراءة الألسنية لهذه الآية، من خلال العلاقات بين الضمائر، وإطار التواصل والتوصيل: "إنه لا يمكن أن نقرأها خارج البنية التى تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص والضمائر، وأقصد بذلك إطار التواصل أو التوصيل المشترك الذى يخترق الخطاب القرآنى من أوله إلى أخره[٨٠٢]"، وهذا الأسلوب التواصلى: "يشمل كل أنواع الأساليب الأخرى ويوجهها، هذه الأساليب التى تندمج داخل بعضها البعض طبقاً لمراتبة هرمية، ينبغى على التحليل أن يحددها بدقة، عن طريق الكشف عن عمليات الوصل والفصل الكلامية[٨٠٣]"، ويحاول أركون أن يحلل بنية القول في القرآن الكريم على النحو التالى:

مُرسَل إليه أول ـ مُرسِل أول (أنا المتعالية + أنا ـ النحن) الموضوع (الخطاب النبوى)

↓

مُرسَل إليه أول ـ مُرسِل ثان (المتكلم أو القائل)

↓

المُرسل إليه الجماعى (أنصار/معارضون[٨٠٤])

إن التحليل الألسنى على هذا النحو، يساعد القارئ فى رأى أركون" على استبصار الآليات الأزلية التى لا تختزل لكل مفصلة لغوية ودلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما... يضاف إلى ذلك أن هذه اللغة المصطلحية تريد أن تكون تقنية ودقيقة عن قصد[٨٠٥]" أو السبب في ذلك" تحرر السامع أو القارئ من خلال الإجبارية التى يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الارثوذكسى[٨٠٦]".

ومن الواضح أن أركون يلح على أن القرآن الكريم نص لغوى، وهى الفكرة التى سبق الإشارة إليها من قبل لديه نصر أبو زيد، وهذا المنهج الألسنى يساعد في رأيه على تحييد الأحكام اللاهوتية التى تحيط بالنص، كما أنها تساعد على إقامة مسافة بين القارئ والمقرؤ، وتمكنه من التعرف على وسائل إنتاج المعنى من خلال تركيب الجملة أو العبارة.

وهنا فإن هذه الآية تقرأ باعتبارها" وحدة صغيرة مدمجة داخل الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية تأسيس الميثاق... وهي حكاية استبعدت ووضحت من خلال حلقات عديدة مشكلة لتاريخ النجاة... إن المُرسَل إليه الجماعي في مكة والمدينة يشتمل على معارضين يرفضون الميثاق، وبالتالي فإن النضال ضدهم ضروري، لكي يتم تحويل رفضهم إلى اعتراف[٨٠٧]"،وفي هذا الموقف يوجد المسار السردي للقرآن الكريم كله، متمثلاً في:

١ـ الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين). ٢ـ بطل العملية (المُرسل إليه الأول والأنصار). ٣ـ حلقات الصراع وتقلباته المختلفة. ٤ـ الاعتراف أو الحالة المحوّلة والمغيرة (أي انتصار الإسلام)[٨٠٨]"، وهنا يبدأ أركون في تحليل الضمائر المستخدمة، لكي يصل إلى أن" كلية الخطاب القرآني المعطاة من أجل الاستبطان والعيش بصفتها الكلام الموحى هي التي تقدم التبرير وأكثر. هناك فئتان اجتماعيتان وقانونيتان (المؤمنون ضد المشركين) تتراءيان خلف الأدوار المدركة على مستوى المفصلة النحوية أو التركيب النحوي[٨٠٩]".

ومن الواضح أن هذه القراءة الألسنية التاريخية تؤدي إلى نزع قداسة القرآن الكريم، وذلك من خلال تطبيق تلك الآليات الجاهزة التي طبقت من قبل على الكتاب المقدس في الغرب، كما طبقت كذلك على النصوص الأدبية، بحيث أضحى الفكر الإسلامي المعاصر عاجزاً عن التفكير في موضوعه، إلا من خلال تلك الاستعارة المشوهة للمناهج الغربية، وتطبيقها على القرآن الكريم. والإسلام في هذه القراءة التاريخية نتاج للممارسة التاريخية للبشر، ومن هنا فهو يتطور ويتغير مثله مثل أي شيء على الأرض، فهو نتاج لمجموعة من الفاعلين الاجتماعيين شديدي التنوع، على النحو الذي يذهب إليه أركون[٨١٠]، وهو الأمر الذي أوضحته هذه الدراسة على نحو مفصل، إن المطلوب هنا لدى هؤلاء هي تلك الصورة التاريخية للإسلام، وهو ما فعله الغربيون بالنسبة للمسيحية، ومعنى هذا أن ما يبقى هنا هو ذلك الإسلام التاريخي، الذي يكون موضوعاً للذكرى والدراسة، مثل المسيحية تماماً في الغرب[٨١١]، ومن الواضح هنا أن أركون قد وقع في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد الحداثة[٨١٢].

ومن الملاحظ هنا أن تلك الآليات والمناهج التي تقوم من خلالها تلك القطيعة التامة مع التراث، والتواصل مع مناهج دراسة الدين في الغرب، تقوم عند هؤلاء على التغييب والحذف والإغفال لكل ما يعارض وجهة نظرهم أو يخالف رأيهم، فهم لا يأخذون من التراث الإسلامي إلا ما يؤكد وجهة نظرهم، وما يخالفها فإما أن يغيب أو تكون الاتهامات جاهزة مقولبة لكل من يخالف هذه الآراء بالرجعية والتخلف، وعقلية القرون الوسطى إلى آخر تلك الاتهامات التي أشرت إليها في ثنايا البحث عن سمات العقل الإسلامي عند الليبراليين الإنسانيين في العصر الحديث. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: إلى من يقدم هذا النتاج الفكري، هل يقدم للشعوب الإسلامية أم أنه يقدم للغرب؟



حواشي البحث

(١) بحث مقبول للنشر بحولية الجمعية الفلسفية المصرية للأستاذ الدكتور/أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة.

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 8.

(٣) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٩.

Huge J. Silverman, Gadamer and Hermeneutics, Routledge, New York and London, 1991, p, 260.

(4) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005,P,7.

(5) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, i, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005,P,7,http://www.coe.uga.edu/quig/proceeding/quig98_proceeding/byrne.htm10/5/2005, p, 1.

(6) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, pp, 43-44. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao,Vol,1,No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm,20/4/2005,P,7,http://heremeneutcis.kulikovsky.net.herme neutcis/critmeth.htm,5/6/2005,pp,1-2,http://www.religion-online.org/showarticle.aspt?title=5/6/2005,pp,315,http://theologytoday.ptsem.edu/jul/965/v22-2- article5.htm, 6/6/2005, pp,2-13. Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale University Press, 1992, pp, 104-115, p, 248. Paul Ricoeur, the conflict of interpretations , the Athlane press London, 2000, p, 382.

(7) See, Gerald L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, pp, 139-158. http://www. philosophy. ucf. edu/ aththeory. html, p,1, 10/5/2005.

(٨) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٧.

(9) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 11.

(10) See, , http://www.philosophy.ucf.edu/aththeory.html, p,1, 10/5/2005.

(11) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, pp, 162-163. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256.

(12) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, p, 170. Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theoryhermeneutics-1.h-02/10/1462. Heremeutucis.1.Nineteenth century. p,1.

(13) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462. Herementucis.1.Nineteenth century. p,1.

(14) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462. Herementucis.1.Nineteenth century. p,1.

(15) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp,39-54..

(16) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 39-54.

(17) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 41. Tilottama Rajam, http://ww.press.jhu.edu/books/hopkins guide to literary theory/hermeneutics1. h 02/10/1462. Herees.1. Nineteenth century. P ,2..

(18) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 12.

(19) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 12.

(20) See, Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, pp, 29-65.

(21) See, http://www.philosophy.ucf.edu/ahcon.html, p,1, 10/5/2005.

(22) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/ philodept/ divatas/ introduation _ to_ hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2, htpp://www.prca/article/issues_ in_ hermeneutics.htm, 10/5/2005, pp,7-43.

(23) See, http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html, p,1, 10/5/2005.

(24) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 185.
http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html, p,1, 10/5/2005.

(25) See, http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html, p,1, 10/5/2005.

(26) Ibid, p,2, 10/5/2005.

(27) See, Ibid, p, 2 10/5/2005.

(28) See, Ibid, p,2, 10/5/2005.

(29) See, Ibid, p, 2, 10/5/2005.

(30) See, Ibid, p,3, 10/5/2005.

(31) See Ibid,P P,3-4, 10/5/2005.

(32) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2.

(33)See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http: //www .geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P..2.

(34) See, F.P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1,No.1, 2001 . http://www. Geocities. com/ philodept /diwatao / romantic/ hermeneutics. htm, 7/7/2005, p, 1, http://www.sunysb. edu/ philosophy/ faculty/ papers/ expherm.htm, 10/5/2005, p, 1, http://www. homepage. edu/~quiglyet/ suber2.htm, 10/5/2005, p,1.

(35) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 57. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 256-266.

(36) See,F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1,2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 1.

[37]See,F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1,No.1,2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 1.

[38] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 58. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/ diwatao/romantic/ hermeneutics. htm, 7/7/2005, p, 2.

[39] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 58-59. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. http://www. Geocities. com/ philodept/ diwatao/ romantic/ hermeneutics. htm, 7/7/2005, p, 2.

[40]See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 64-65. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao,Vol.1,No.1,2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 3.

[41] See, F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao,Vol.1, No.1,2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 3.

[42] See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 258- 259. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 68-69. Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p,2.

[43] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 78. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html, 10/5/2005, p ,1.

[44] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,79.http:/www. philosophy.ucf. edu/ahseh.html, 10/5/2005, p ,1.

[٤٥] انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 79.

[46] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 98.http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html, 10/5/2005, p ,1.

[٤٧]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 258.

[48] See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 259.

[49] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 78. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html, 10/5/2005, p ,2.

[50] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97.http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html, 10/5/2005, p ,2.

[51] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 77.

http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1, 10/5/2005, p ,2.

(٥٢)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٩، ٣٠.

(53) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 66. Tilottama Rajam, http://www. press. jhu. edu/ books/ hopkins-guide-to-litary-theory/ hermeneutics-1. h-02/10/1462. Herementucis.1. Nineteenth century. pp,2-3.

(54) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1, 10/5/2005, p ,3.

(55) See, Ibid, 10/5/2005, p ,3.

(56) See, Ibid, 10/5/2005, p ,3.

(57) See, Ibid, 10/5/2005, p ,3.

(58) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 88. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1, 10/5/2005, p ,3.

(٥٩) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١، ٣٢.

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97..

(60) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 94. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1, 10/5/2005, p ,4.

(61) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97.

http:/www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1, 10/5/2005, p ,4.

(62)See, Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p3.

(63) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 13-14.

(64) See, Tilottama Rajam, http://www. press. jhu. edu/books/ hopkins-guide-to-litary-theory/ hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. pp, 3-4.

(65) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 14.

(66) See, , Goyle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 15.

Tilottama Rajam, http:// www. press. jhu. edu/ books/ hopkins-guide-to-litary-theory/ hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p, 4.

(67) See, Tilottama Rajam, http://www.press. jhu. edu/ books/ hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p, 4.

(68) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures abd themes, Indiana university press, 1988, p, 41. Tilottama Rajam, http://www.press. jhu. edu/ books/Hopkins-guide-to-litary-theory/ hermeneutics- 1.h - 02/10/1462. Herementucis.1 .Nineteenth century. P, 5.

(69) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 170-175.Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 101. Introduction to the Human Sciences An attempt to lay a foundation for The Study of Society and History. Wilhelm Dilthey. Translated With an

Introduction essay by, Ramon J. Betanzos, Wayne state university press. 1988, pp, 145-146.

(70) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 112. , Rudolf A. Makkreet, Dilthey: Philosopher and human studies, Princeton University Press, 1975, pp, 248-249.F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey ,Diwatao,Vol.1,No.1,2001.htpp://www. Geocities. com/ philodept/ diwatao/ romaticut/ hermeneutics. htm, 7/7/2005,p, 3, http://www. sunysb. edu/ philosohy/ faculty/ papers/ papers/ expherm. htm, 10/5/2005, p, 1,http://www. Homepage .edu /~quigleyt/ suber 2. htm, 10/5/2005, p,2.

(71) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 15. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 186-188.F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1,No.1,2001. htpp://www.Geocities .com/philodept /diwatao /romaticut / hermenutcis .htm, 7/7/2005, p, 3.

(72) See,F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao,Vol.1 ,No.1, 2001.htpp://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 4.

(73) See, , W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, Bt H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 218-220. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 114.F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1,No.1 ,2001.htpp: //www Geocities .com/philodept /diwatao/ romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 4.

(74) See, , W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, Bt H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 223-225, p, 239.Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p. 102

F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1,No.1, 2001.htpp ://www. Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 4.

(75) See, F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao,Vol.1 ,No.1, 2001. http://www. Geocities.com/ philodept/ diwatao/ romantic/ hermeneutics.htm, 7/7/2005, p, 5. Rudolf A. Makkreet, Dilthey: Philosopher and human studies, Princeton University Press, 1975, p, 299.

(76) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp,16-17. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 8

F.P.A.Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao,Vol.1, No.1,2001. htpp://www. Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm, 7/7/2005, p, 4.

(77) See, Robert C. Holub, Hermeneutics, http://www.press.jhu.edu/ books/Hopkins_ guide_ to_ to_ literary_ theory/ hermeneutics_ 2h.., 02/01/1426, p, 1. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 7-8.

(78)See,http:/www.philosophy.ucf.edu/ahdia.html,10/5/2005,pp,12,http://www.coe.uga.edu/quig/proceeding/quig98_proceeding/byrne.,10/5/2005,pp23,http://wwwtspace.library.utorronnto.com.ca/citted/hollorf/3.10.html,10/5/2005,p,1,http://www.public.iastate/~honey/hermeneneutics.htm, 10/5/2005, p,1.

(79) See, , Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000. pp, 396-397. http: /www. philosophy.ucf.edu/ahbultamann.html,10/5/2005,p,1,http://www.religion-online. Org /showchapter .asp ?title =1941&c=1771, 6/6/2005, pp,1-12.

(80) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 179. http:/ www.philosophy.ucf.edu/ahbultamann.html, 10/5/2005, p ,1.

(81) See, , Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000. pp, 394-395. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 180. http:/www.philosophy.ucf.edu/ahbultamann.html, 10/5/2005, p ,2.

(82) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 180.http:/www.philosophy.ucf.edu/ahbultamann.html, 10/5/2005, p ,2.

(83) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press,1985, p, 93. http:/www. philosophy.ucf.edu/ ahbultamann. html, 10/5/2005, p ,2.

(84) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 17. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 61. Robert C.Holub:' Hermeneutics ', http://www. press. jhu. edu/ books/ Hopkins guide_to _ literary _ theory/ hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 1, http://www. bu. edu/papers/ cultsamp. htm, 10/5/2005, pp, 1-4. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp,440-445.

(85) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 115

(86) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, p, xlvii.. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 116. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987,pp, 76-77. Robert C.Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 1. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 443-444. Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, p, 73.

(87) See, homepage. utledo. edu/ enelsons/ Heidegger. htm,10/5/2005, p, 1, http://www. homepage. edu/~quiglyet/ suber2. htm,10/5/2005, pp, 23, http://www. public. iastate/ ~honyl/ hermeneutics. html, 10/5/2005, p, 1. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 69.

(88) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp,450-451. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1.

(89) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, p, xlvii. home page.utledo.edu/enelsons/ Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1.

(90) See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1.

(91) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 123. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 73. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1. Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, p, 67.

(92) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p,72 home page. utledo. edu/enelsons/Heidegger. htm, 10/5/2005, p,2.

[93] See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,2.

[94] See, Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, p, 116. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,2.

[95] See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, p, xlviii. home page. utledo. edu/enelsons/ Heidegger.htm, 10/5/2005, p ,7.

[96] See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,7.

[97] See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, pp, 69-70. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 133. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

[98] See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

[99] See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, xlvi. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

[100] See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

[101] See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 3.

[102] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 18, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997p, 139.Robert C. Holub: Hermeneutics', http: //www .press .jhu. edu/ books /Hopkins -guide to_ literary_ theory/ hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 1.

[103] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,190. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 193.

[104] See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, pp, xi-xii.. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 139. Joel. Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp 2-3

[105] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,199. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 44. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 3.

[106] See, See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 148, 199. Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www. press. jhu. edu/ books / Hopkins - guide to_ literary_ theory/ hermeneutics _2h..,02/01/1426 ,p,1,http ://www. homepage. edu/~ quigleyt / suber 2.htm, 10/5/2005, p,3. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 103. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 43.

[107] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 204. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xii. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 108. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 45.

[108] See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing

company, USA, 1997, pp, 45-47, p, 53 Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 87.

(١٠٩) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٨.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 63. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 47-48, p, 80.Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 206. See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xxix. home page. utledo. edu/ enelsons/ Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, 148.

(110) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 151. Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/ books /Hopkins - guide to_literary_theory/ hermeneutics: 2 h.., 02/01/1426, p, 4. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 95. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Rutledge, New York and London, 1991, p, 111. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 412-413.

(111) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 152. Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/ books /Hopkins - guide to_literary_theory/ hermeneutics: 2 h.., 02/01/1426, p, 3. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 95. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, 111.

(112) See, , Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 206.
Robert C.Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to literary_ theory/ hermeneutics _2h.., 02/01/1426, p, 3. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xv. home page. utledo. edu/enelsons/ Heidegger. htm, 10/5/2005, p,8.

(١١٣)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٥٩.

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 108. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 200-201.

(١١٤)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٥٩.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997p, 176. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 205.

(١١٥) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٤.

Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 209.

(١١٦)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٧ ــ ٣٨.

Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London. 1985, p, 103. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, p, 264.

[118] See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, p, 264.

[١١٩]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٨_٣٩.

[120] See, Robert C .Holub: Hermeneutics', http :// www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to_ literary_ theory/ hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 3. , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 104-105.

[١٢١]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٥٧.

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 147. , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 4-5.

[١٢٢]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٦٠.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 102. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 228. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 224.

[١٢٣]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٣٩.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 264-265.Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 251.

[١٢٤]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٤٣.

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 187.

[١٢٥]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص٣٩_ ٤٠.

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 183.

[١٢٦]انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠.

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 205.

[127] See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 209-210. See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xv. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.http:// www. crvp. org/ book/series02 /II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 1. See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 162-163. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 148-149, p. 410.

[128] See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 125. http://www. crvp. Org / book /series02 /II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 1.

[129] See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 184. http ://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 2.

[130] See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 208, p, 374. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 2.

(131) See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xvi. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one. htm.6/6/2005, p, 2.

(132) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 229-230. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 3.

(133) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 195.

(134) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 265.
http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 3.

(135) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, 194. Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, p, 116. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one. htm. 6/6/2005, p, 3.

(136) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997pp, 216-217. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 169.
http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 3.

(137) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, p, 205. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 169-170.The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 195. http :// www .crvp .org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 4.

(138) See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xiv. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one. htm.6/6/2005, p, 4.

(139) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 4.

(140) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 209. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 128-129. http :// www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 4.

(141) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 26. http :// www. crvp.org/book/ series02 /II-11 /chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 4.

(142) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 56. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 193. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one. htm.6/6/2005, p, 5.

(143) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 193. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 34. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 5.

(144) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 24-25. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xviii. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http :// www .crvp. org/ book/ series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 5.

(145) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 22. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 210-211.http : // www .crvp .org/book/ series02/II-11/ chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 5.

(146) See, , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 173. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 5.

(147) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 202. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 176-177. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 5.

(148) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 260-261. Joel . Weinsheimer, Gadamer's http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 6.

(149) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 194. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 6.

(150) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 208. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 6.

(151) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 349. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 6.

(152) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 16-18. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 6.

(153) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 33.http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(154) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 22. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(155) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 182-183. http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(156) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 159. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xvi. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp. org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(157) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press,1988,pp,3-4. http://www.crvp. org/ book/ series02/II -1 1/chapter _ one.htm. 6/6/2005, p, 7. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 261.

(158) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-1 1/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(159) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 110-111. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 7.

(160) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(161) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 178-182. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(162) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(163) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(164) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(165) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 49. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 8.

(166) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 9.

(167) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 59. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 9.

(168) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 124-125.http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 9.

(169) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 118-119.http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 9.

(170) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 123. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 11.

(171) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 11.

(172) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 11.

(173) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 214. http://www.crvp.org/ book/ series02/II-11/chapter_ one.htm.6/6/2005, p, 15

(174) See, Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to_ literary_ theory /hermeneutics _2h.., 02/01/1426, p, 3.

(175) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,222. Robert C. Holub: 'Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins- guide to_literary _theory/hermeneutics _2h.., 02/01/1426, p, 3.

(176) See, http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm," critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1 .

(177) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 245. http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm,"critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1 .

(178) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,257. http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm," critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1 .

(179) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 6. Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www. press.jhu.Edu/books/Hopkins-guide to_ literary_ theory/ hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 4.

(180) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 9.

(181) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, pp, 8-15. Robert Robert C.Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 4.

(182) See, Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000, pp, 287-296. G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 86. Robert C. Holub: Hermeneutics' ,http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 5. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 8. the philosophy of Paul Ricoeur, edited by Lewis Edwin Hahan, open court trade and academic books, U.S.A. 1995, p, 195. Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, pp, 238-239.

(١٨٣)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٧.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 91. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 86.

(١٨٤)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٦.

Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000,p, 318. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 83.

(١٨٥)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٧.

(186) See, Robert C. Holub: Hermeneutics ',http://www.press.jhu.edu/ books /Hopkins-guide to_ literary_theory/hermeneutics_2h., 02/01/1426, p, 5. Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000, pp, 182-183. S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, pp,57-64.

(١٨٧)انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٧ـ٦٨.

Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press, London, 2000, p, 317. S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, pp, 90-92.

(١٨٨) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٩.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 134.

(١٨٩) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٠ـ٧١.

From Text to Action, essay in hermeneutics Paul Ricoeur, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, the Athlane press, London, 1991, pp, 136-137.

(١٩٠) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٩.

(١٩١) انظر،السابق، ص ٧١-٧٢،

http://members.aol/drpnvcc/ricoeur.htm, 6/6/2005, p,1-28.

(١٩٢) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٢ـ٧٣.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 176.

(١٩٣) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٣.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, 180.

(١٩٤) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص٧٧.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 53.

(١٩٥) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٨٧.

(١٩٦) انظر، السابق، ص ٨٧.

Henry Isaac Veneema, Identifying selfhood, Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur, state university of New York press, 2000, pp, 28-29.

(197) See, Robert C. Holub: Hermeneutics ',http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to _literary _theory/ hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 5.

(198) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 27.Robert C. Holub: Hermeneutics ',http:// www.press.jhu. edu/ books / Hopkins- guide to _ literary _ theory/hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 5.

(١٩٩) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٨.

(٢٠٠) انظر، السابق، ص ١٩.

(٢٠١) انظر، السابق، ص ١٨، ١٩.

(202) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 6.p, 43-45 F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/ philodept/ divatas/introduction_to_hermeneutics.htm,20/4/2005,P,4, http://www. Coe .uga. edu/ quig /proceeding/ byrne.htm, 10/5/2005, pp, 1-2. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, 130. home page. utledo. edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

(٢٠٣) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٨.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 47.

(٢٠٤) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٩.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 49. Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachueectts press, 1984, p, 104..

(٢٠٥) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩.

(٢٠٦) انظر، السابق، ص ٥١.

(٢٠٧) انظر، السابق، ص ٥١.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, pp, 218-221.

(208) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 52. http://www. brocku. ca/ english/ courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p1.

(209) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 53. http://www. brocku. ca/ english/courses/ 4f70/ph.html. 10/5/2005, p1.

(210) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, pp, 53-54. http://www.brocku. ca/english/courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p2.

(211) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p2.

(212) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p2.

(213) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p2. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 220.

(214) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html.10/5/2005, p3.

(215) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005, p4.

(216) See, http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005, p4.

(217) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/ philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 4.

ج.هيو سلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المغرب، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص٣٠ــ ٣٢.

(218) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices.com/philodept/ divatas/ introduation_ to_ hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 4.

(٢١٩)انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٥٣ــ٥٤.

(٢٢٠)انظر، السابق، ص ٥٤ــ٥٥.

(٢٢١)انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٥٥.

(222)See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 5.

(223)See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/ philodept/ divatas/introduation_ to_ hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 6.

(224) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 6.

(225) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001,http://www. geocitices. com/ philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 7.

(226) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 14-15. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 7.

(227)See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www. geocitices. com/philodept/divatas/introduation_ to_ hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2.

(228) See, See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, 140. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 61-66. http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm. 10/5/2005, p, 1.

(229) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 3. http://www. philosophy. ucf. edu/ ahard/htm. 10/5/2005, p, 1.

(230) See, http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm. 10/5/2005, p, 1

ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المغرب، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ٤٢.

(231) See, http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm. 10/5/2005, p, 1.

(232) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 5.

(٢٣٣) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٥.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and

London, 1991, p, 120.

(٢٣٤) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٥٨.

(٢٣٥) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٥ــ ٦. ومطاع صفدى، نقد العقل الغربى، الحداثة وما بعد الحداثة، لبنان، مركز الإنماء القومى ١٩٩٠، ص ١٩٦ ــ ١٩٧.

(٢٣٦) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٠.

Geoffrey Bennington, Interrupting, Routledge, London and New York, 2000, p, 142.

(٢٣٧) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، للمغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٠ــ ٦١.

(٢٣٨) انظر، السابق ، ص ٦١.

(٢٣٩) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٣.

(٢٤٠) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٢.

(٢٤١) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٢.

(٢٤٢) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٣.

John D.Caputo, Radical Hermeneutics, p, 195.

(٢٤٣) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٤.

(٢٤٤) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

(245) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23.

(246) See, See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, pp, 139. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23.

(247) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 24.

(٢٤٨) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عــز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٣ــ١٤.

(٢٤٩) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٣.

(٢٥٠) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٤. سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٤.

Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by Geoffrey Bennington, the university of Chicago press, 1993, p, 313. Jurgen Habermas, the philosophical discourse of modernity, translated by Frederick

G. Lawrence. the MIT press Cambridge. 1987, p, 163.

(٢٥١) انظر، سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٤.

(٢٥٢) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٧٩.

(٢٥٣) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٥. سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٥.

(٢٥٤) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١١٠. سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٦.

(٢٥٥) انظر، سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٦.

(٢٥٦) انظر، سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٧.

(٢٥٧) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١١٩.

(٢٥٨) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٦_٩٧.

David Wood, Derrida, A critical Reader, Blackwell, Oxford, 1992, p, 44. Marian Hobson, Jacques Derrida opening lines, Routledge, London and New York, 1998, pp,11-12.

(٢٥٩) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٧_ ٩٩.

(٢٦٠) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٦ _ ١٠٧. سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٢١.

(٢٦١) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٤.

(٢٦٢) انظر، د. عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٥٤.

(٢٦٣) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

See, Arguing with Derrida, Edited by Simon Giendinning, Blackwell publishers, TTD, London, 2001, pp, 90-91.

(٢٦٤) انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص١٢٦. . سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٣٧_٣٨. انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

See, Arguing with Derrida, Edited by Simon Giendinning, Blackwell publishers, TTD, London, 2001, pp, 92-96, p, 150. , Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by Geoffrey Bennington, the university of Chicago press, 1993, pp, 73-74. Marian Hobson, Jacques Derrida opening lines, Routledge, London and New York, 1998, pp, 9-10.

(٢٦٥) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٣٩.

(٢٦٦) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٠٦.

(٢٦٧) انظر، السابق، ص ١٣٢.

(٢٦٨) انظر، السابق، ص ١٣٠. ومحمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ١٩١.

See, David Wood, Derrida, A critical Reader, Blackwell, Oxford, 1992, pp, 72-73.

(٢٦٩) انظر، سامى محمد محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتراه بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص، ٣٠٧.

(٢٧٠) انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٠٧.

(271) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 24.

(272) See, Ibid , p, 107.

(273) See, Ibid, p, 24.

(274) See, Ibid, p, 107.

(275) See, Ibid , p, 25.

(276) See, Ibid, , p, 115. G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 111.

(٢٧٧) انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ١٢٤.

(٢٧٨) انظر،سامى محمد محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتوراة بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص ٢٨٩.

(279) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 25.

(280) See, Robert P. Schorlen and Gilbert E.M. Ogata, Editors, God in Language , Paragon House Publishers, New York, 1987, p, 64.

(٢٨١) انظر، د. عبد الله محمد الغذامى، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص٥٧.

(٢٨٢) انظر، السابق، ص ٧٤.

(٢٨٣) انظر، السابق ١٩٨٨، ص ٦٤.

(٢٨٤) انظر، سامى محمد محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتوراه بكلية الآداب ـ جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص ٢٨١ وما بعدها.

(٢٨٥) انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ١٢٥.

(٢٨٦) انظر، لذة النص، ترجمة د. منذر عياشى، مركز الإنماء الحضارى، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ٥٤.

(٢٨٧) انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٤٣.

(٢٨٨) انظر، السابق، ص ٤٢.

(٢٨٩) انظر، سارة كوفمان، و روجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٧٤.

(٢٩٠) انظر، سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٧٤.

(٢٩١) انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص٣٣.

(٢٩٢) انظر، سارة كوفمان، و روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، و عز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٧٥.

(293) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 56-57. http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm. 10/5/2005, p, 2.

(294) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 15.

(295) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 118.

(٢٩٦) انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٢١ ـ٢٢.

(٢٩٧) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره الأولى حتى المرحلة المعاصرة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٧٧، ٥/٢٦٤.

(٢٩٨) انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٠١.

(٢٩٩) انظر، طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٤٢.

(٣٠٠) انظر، د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٠٥.

(٣٠١) انظر، د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة، ص ٧٧.

(٣٠٢) انظر، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١١٨.

(٣٠٣) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ١٣٣.

(٣٠٤) محمد أركون، الوحي، الحقيقة، التاريخ/ مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٦/٢٧، ترجمة العربي السوافي، المغرب، ص ٣٦.

(٣٠٥) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ٢٨٥.

(٣٠٦) انظر، علي حرب، نقد الحقيقة، ص ١٢.

(٣٠٧) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علما، ص ٤٣.

(٣٠٨) طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٦٤.

(٣٠٩) انظر، السابق، ص ٢٦٦.

(٣١٠) السابق، ٢٥٦ـ٢٥٧.

(٣١١) السابق، ص٢٧١.

(٣١٢) السابق، ص ٢٧٧.

(٣١٣) انظر، محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، حوارات القرن، دار الفكر العربي، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣١٤) النص القرآني، ص٣٠٠.

(٣١٥) د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، عدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٣١ .

(٣١٦) انظر، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٢٧٧.

(٣١٧) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧، وقارن

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 10.

(٣١٨) انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٠_٢١.

(٣١٩) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٣٢٠) انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٣٢١) محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص ٣٥_٣٦.

(٣٢٢) السابق ، ، ص ٣٦.

(٣٢٣) السابق: نقد واجتهاد، ص ٩.

(٣٢٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٥٨.

(٣٢٥) السابق، ص ٥٦.

(٣٢٦) السابق، ص ٥٦.

(٣٢٧) محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ١٦٦.

(٣٢٨) انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٥.

(٣٢٩) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ٣١_ ٣٢.

(٣٣٠) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥.

(٣٣١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٢٨٣.

(٣٣٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٦.

(٣٣٣) انظر، محمد سعيد طالب، الحداثة العربية: مواقف وأفكار (الفكر العربى بين وعى الذات وهيمنة الآخر) الأهالى للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢٦٠.

(٣٣٤) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٢٩.

(٣٣٥) انظر، السابق، ص ٢٩.

(٣٣٦) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص٣٠_٣١.

(٣٣٧) محمد أركون، الاسلام، الأخلاق، السياسة، ص١٧٤.

(٣٣٨) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص٤٩.

(٣٣٩) السابق، ص٢٩٢_٢٩٣.

(٣٤٠) انظر، د. مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٦١.

(٣٤١) تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩، وقارن رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥١ وما بعدها.

(٣٤٢) محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص١٩.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 13-15.

(٣٤٣) انظر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٤٧.

(344) See, Mohammad Arkoun, unthought in the contemporary Islamic thought, Saqi books in association with institute of Ismaili studies, London, 2002, pp, 11-14.

(٣٤٥) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٩.

(٣٤٦) السابق، ص ٥٦.

(٣٤٧) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامى، قراءة علمية، ص ٣٣.

(٣٤٨) محمد أركون، نقد العقل الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل عددها ٣٤ لسنة ١٩٨٩، والفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ص ٣٢٦_٣٢٤،٣٢٧_٢٣٥، ٢٤١.

(٣٤٩) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٥٠، والفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٢٣٣.

(٣٥٠) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٣٢.
(٣٥١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨.
(٣٥٢) انظر، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٥. وقارن رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، سوريه، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٤٥ وما بعدها.
(٣٥٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٤٥.
(٣٥٤) انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٨.
(٣٥٥) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٢٨، ص ٢٥١، ص ٢٥٣، ص ٢٧٠.
(٣٥٦) انظر، السابق، ص ٢٥١.
(٣٥٧) انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص ٣٨.
(٣٥٨) انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥٣.
(٣٥٩) انظر، محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص٣٨ .
(٣٦٠) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٢٧٠.
(٣٦١) انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ١٦ـــ١٧.
(٣٦٢) انظر، السابق، ص١٧.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 87.

(٣٦٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٤.
(٣٦٤) السابق، ص ١٦.
(٣٦٥) انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي:ص ٩٥.
(٣٦٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١ وما بعدها.
(٣٦٧) انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ٦٠.
(٣٦٨) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٩٤.
(٣٦٩) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٧.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 51.

(٣٧٠) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٧.
(٣٧١) السابق، ص ٢٩.
(٣٧٢) تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامي،: نقد واجتهاد، ص ٢٣٢، وقارن تعليق ارنالديز على هذه الفكرة عند أركون، ص ٣٢٦ـــ٣٢٧..
(٣٧٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٨.
(٣٧٤) السابق، ص ٢٧ـــ٢٨.
(٣٧٥) انظر، محمد أركون: الفكر الإسلامي،: نقد واجتهاد، ص ٧٧. وقارن، علي حرب، نقد النص، ص ٦٢.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, p, 51.

(٣٧٦) انظر، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٦٣.
(٣٧٧) انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٦.
(٣٧٨) السابق، ص٢٩.
(٣٧٩) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٩.
(٣٨٠) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٩.
(٣٨١) السابق، ص ٨٥.
(٣٨٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٦.
(٣٨٣) انظر، جلال الدين السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ١٢٦/١، الزركشي، البرهان في

علوم القرآن ١/٢٣٠.

(٣٨٤) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٧.

(٣٨٥) سورة التوبة، آية ٦.

(٣٨٦) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٤، ١/ ٤٢، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٨١، ص ٣٣.

(٣٨٧) سورة النمل، آية ٦.

(٣٨٨) سورة يونس، آية ١٥.

(٣٨٩) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٥٠.

(٣٩٠) د. نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٦٩ـــ ٧٠.

(٣٩١) قضايا في نقل العقل الديني، ص ٢٨٣.

(٣٩٢) محمد أركون، قضايا في نقل العقل الديني، ص٢١.

(٣٩٣) انظر، السابق، ص٣٣ـــ ٣٤ .

(٣٩٤) انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص١٢.

(٣٩٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٧٨.

(٣٩٦) انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٨٥.

(٣٩٧) انظر، السابق، ص ٤٩.

(٣٩٨) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢١٢.

Mohammmed Arkoun, The Unsought in Contemporary Islamic Thought, pp, 45-49.

(٣٩٩) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٤٦.

(٤٠٠) انظر، السابق، ص ٢١٣.

(٤٠١) انظر، هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢١٣.

(٤٠٢) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.

(٤٠٣) السابق، ص ٢٨٥، وقارن، محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٣٩.

(٤٠٤) القرآن من التفسيرات الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٨ ـــ ٤٩.

(٤٠٥) انظر، السابق، ص٢٨.

(٤٠٦) تركي على الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ص ٢١٦.

(٤٠٧) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٩.

(٤٠٨) النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧١ـــ٧٢.

(٤٠٩) د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٧٥.

(٤١٠) السابق، ص ٥.

(٤١١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦.

(٤١٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢٤ـــ١٢٥.

(٤١٣) السابق، ص ١٢٥.

(٤١٤) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٥ـــ٣٦.

(٤١٥) انظر، روني هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٧١.

(٤١٦) نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١١.

(٤١٧) انظر، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢٥.

(٤١٨) السابق، ص ٩٢.

(٤١٩) انظر، علي حرب، نقد النص ، ص ٦٥ـــ ٦٦.

(٤٢٠) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩١.

(٤٢١) السابق، ص ٩١ـــ ٩٢.

[٤٢٢] السابق، ص ٩١.
[٤٢٣] انظر، على حرب، نقد النص، ص ٦٥.
[٤٢٤] السابق، ٦٢.
[٤٢٥] محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩١.
[٤٢٦] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٤.
[٤٢٧] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢١.
[٤٢٨] محمد أركون، تاريخية الفكر، ص ١٢٦.
[٤٢٩] انظر، على حرب، نقد النص، ص ١٠٦ــ ١٠٧.
[٤٣٠] النص القرآن أمام إشكالية البنية والقراءة، ص ١١٥.
[431] See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99.
[٤٣٢] طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ١٩٥.
[٤٣٣] انظر، السابق، ص ٣٨٥.
[٤٣٤] السابق، ص ١٨٤.
[٤٣٥] السابق، ص ١٩٣.
[٤٣٦] انظر، السابق، ص ١٩٣ــ١٩٤.
[٤٣٧] السابق، ص ١٢٤.
[٤٣٨] السابق، ص ١٢٥.
[٤٣٩] السابق، ص ٣٩.
[٤٤٠] السابق، ص ١٢٥ــ١٢٦.
[٤٤١] السابق، ص ١٢٨ــ١٢٩.
[٤٤٢] السابق، ص ١٣٣.
[٤٤٣] السابق، ص ١٣٣.
[٤٤٤] السابق، ص ١٥٠ــ١٥١.
[٤٤٥] السابق، ص ٤١.
[٤٤٦] السابق، ص ٨٩.
[٤٤٧] السابق، ص٨٥.
[٤٤٨] السابق، ص ٩٢ــ٩٣.
[٤٤٩] السابق، ص ٩٣.
[٤٥٠] السابق، ص ١١٠.
[٤٥١] السابق،١١٦.
[٤٥٢] السابق، ص ١١٧.
[٤٥٣] السابق، ص١٢٠.
[٤٥٤] السابق، ص٢١٣ــ٢١٤.
[٤٥٥] السابق، ص ٣٥٣ــ٣٥٤.
[٤٥٦] انظر، السابق، ص ٣٥٧.
[٤٥٧] انظر، طيب السابق، ص٤٣٤ــ٤٣٥.
[٤٥٨] د.نائلة السلينى، التفسير ومذاهبه حتى القرن السابع الهجرى، مركز النشر الجامعى، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ٢٢.
[٤٥٩] السابق، ص ٦٠.
[٤٦٠] طيب تيزينى، النص القرآنى، ص ٤٣٤ــ٤٣٥.
[٤٦١] انظر، السابق، ص ٢٣٤.
[٤٦٢] السابق، ص ٣٥٧.

[463] انظر، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٤٩.
[464] انظر، طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٦.
[465] السابق، ص ٣٦٥.
[466] انظر، السابق، ص ٤٨، د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٦، حسين أحمد أمين، الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ص ١٢١ــ ١٢٢.
[467] انظر، د. فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٣٦.
[468] انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٨٨.
[469] انظر، السابق، ١/٢٠١.
[470] سورة البقرة، آية ٢٤.
[471] سورة فصلت، آية ٣٣ – ٣٥.
[472] انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/٢٠٦.
[473] انظر، السابق، ١/٢١٢.
[474] طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٥٨.
[475] سورة الاسراء، ١٠٦.
[476] سورة الفرقان، ٣٢.
[477] سورة الفرقان، آية ٣٢.
[478] سورة الإسراء، آية ١٠٦.
[479] انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص ١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ــ ٥٥.
[480] انظر، البوطي، الإسلام والعصر، ص١٩٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ ــ ٥٥.
[481] انظر، د. عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص ١٩٦، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ١/٤٦ ــ ٥٠.
[482] انظر، مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٦٠، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٤٦ ــ٥٥.
[483] طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٦٠.
[484] انظر، النص القرآني، ص ٢٧١.
[485] السابق، ص ٣٦٢ــ٣٦٣، وقارن محمد جمال باروت، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٣٦.
[486] انظر، د. أحمد الريسوني، الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، ص ١٥٨ وما بعدها.
[487] النص القرآني، ص ٢٥١
[488] نقد النص، ص ٧٨.
[489] السابق، ص ٧٩.
[490] د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ١/ ٢٠.
[491] د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١٠٩.
[492] محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤.
[493] السابق، ص ٨٧.
[494] الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩١.
[495] محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، ص ٨٨.
[496] محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٨٨ــ٨٩.
[497] طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٠.
[498] السابق، ص ٣٨٠.
[499] د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص ١١٧.
[500] انظر، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٤، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ١/٨٥، والزركشي، البحر

المحيط، ٤/٢٨٨.

[٥٠١] انظر، التمهيد، ص ٤١١.

[٥٠٢] انظر، السبكى، الإبهاج، ٢/١٨٥.

[٥٠٣] انظر، إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

[٥٠٤] الترمذى، كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، حديث رقم ٦٤.

[٥٠٥] انظر، الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١٢٠ وما بعدها.

[٥٠٦] انظر، السيوطى، الاتقان، ١/١١٠، ومحمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/١١٦ وما بعدها.

[٥٠٧] مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٤ـ٦٠، وقارن، مجموع الفتاوى، ١٩/ ١٤ وقارن محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان، ١/١٢٦.

[٥٠٨] النص القرآنى، ص ٣٨١.

[٥٠٩] السابق، ص ٣٧٩.

[٥١٠] انظر، د. محمد عمارة، سقوط الغلو العلمانى، ص ٢٥٤، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٢.

[٥١١] انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ١٠٢ وما بعدها، د. صبحى الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ١٣٠.

[٥١٢] البرهان في علوم القرآن، ١/٣١.

[٥١٣] الاتقان في علوم القرآن، ص ١٠١، وقارن ابن تيمية، مقدمة في علم التفسير، ص ٦٠.

[٥١٤] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/١٤.

[٥١٥] النص القرآنى، ص ٣٧٧.

[٥١٦] السابق، ص ٣٧١.

[٥١٧] السابق، ص ٣٧٣.

[٥١٨] السابق، ص ٣٧٤.

[٥١٩] السابق، ص ٣٧٨.

[٥٢٠] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص٢٢.

[٥٢١] سورة البروج، آية ٢١، ٢٢.

[٥٢٢] سورة الدخان، آية ٣.

[٥٢٣] سورة القدر، آية ١

[٥٢٤] سورة البقرة، آية ١٨٥

[٥٢٥] انظر، ابن حجر، فتح البارى، ١/٣١، والتمهيد، ٦/١٩١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢/١٢٦

[٥٢٦] انظر، محمد عبد العظيم الزرقانى، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٣٦ـ ٤٠، والتمهيد، ٦/١٩١، وابن تيمية/ مجموع الفتاوى، ١٢/١٢٦، والبيهقى، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيونى، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠، ٢/٤١٥.

[٥٢٧] سورة الشعراء، آية ١٩٣-١٩٥.

[٥٢٨] النص القرآنى، ص ٣٧٨ـ٣٧٩.

[٥٢٩] د. نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٦٧ـ٦٨.

[٥٣٠] السابق، ص ٦٩.

[٥٣١] السابق، ص ٣٣.

[٥٣٢] د. نصر أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ص ٢٠٢.

[٥٣٣] السابق، ص ٢٠٦.

[٥٣٤] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، ص ٢٧٨.

[٥٣٥] الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٨٢.

[٥٣٦] د. نصر أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٢٠٢.

(٥٣٧) النص القرآني، ص ٣٨١.
(٥٣٨) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ١٣٠.
(٥٣٩) طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٥٤.
(٥٤٠) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩١، ص ٩٧، وقارن، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ١٢٧.
(٥٤١) انظر، د. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ١٢٨.
(٥٤٢) سورة البقرة، آية ١٠٦.
(٥٤٣) سورة النحل، آية ١٠١.
(٥٤٤) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١/١٠٩، وقارن محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٧٢ وما بعدها.
(٥٤٥) الإحكام في أصول الأحكام، مجلد ٢، ٣/١٠٠، وقارن أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٦.
(٥٤٦) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/ ٨٠، ٢/ ١٠٣، ود. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ١/ ١١٠، ١/١٦٥.
(٥٤٧) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٨٨.
(٥٤٨) انظر، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٥٠٢.
(٥٤٩) انظر، د. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم، ١/٢٠، وقارن، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص
(٥٥٠) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٧.
(٥٥١) د. عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص ٤٩.
(٥٥٢) النص القرآني، ص ١٢١.
(٥٥٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.
(٥٥٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨١.
(555) See, .Van Ess, ' Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology' in ' The Quran as a text' edited by, Stefan Wild, E. J. Brill, New York, 1996, pp177-178.
(٥٥٦) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٢٨.
(٥٥٧) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ٨٢.
(٥٥٨)محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٣٨.
(٥٥٩)السابق، ص٣٩.
(٥٦٠)السابق، ص ٣٨.
(٥٦١) انظر، روني هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير، ص ١٧٩.
(٥٦٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٧، وقارن، د. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص ٩٧.
(٥٦٣) انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ١٥٢_١٥٣.
(٥٦٤) انظر، روني هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ص ١٩٦.
(٥٦٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٣٥.
(٥٦٦) انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٩٣.
(٥٦٧) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٩ــ٣٠، وقارن انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ١٥٢ -١٥٣.
(٥٦٨) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٩.
(٥٦٩) انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ١٥٣.

[٥٧٠] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٧ــ٨٨.
[٥٧١] السابق، ص ١٨٧.
[٥٧٢] السابق، ص ١٨٨.

[573] See, Estelle Whelan, 'Forgotten witness: evidence for the early codification of the Quran', in ' The Qoran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp,186-187, Aruther Jeffery, The Quran as Scripture, Russell F. Moore company, New York, 1952, p, 94.

[٥٧٤] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٩.
[٥٧٥] انظر، والترج. يونج، الشفاهية والكتابية، ص ٢٩٩ــ٣٠٠.
[٥٧٦] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٨.
[٥٧٧] السابق، ص ٩٠.
[٥٧٨] السابق، ص ٩٠ــ٩١.

[579] See, Theodore Noldeke, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,89. Neal Robinson, ' Western attempt at dating the revelation, ' The Koran ', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 135-145, Richard Bell, introduction to the Quran, Edinburgh at the university press, 1953, p, 100.

[٥٨٠] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٩٠، وقارن

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p99.

[٥٨١] القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٥ــ ٢٦.
[٥٨٢] السابق، ص ٢٥ــ٢٦.
[٥٨٣] السابق، ص٢٦.
[٥٨٤] انظر، ، ص
[٥٨٥] انظر، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة محمد عبد العظيم علي، ومراجعة د. السيد محمد بدوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧١، ص ٣٤.
[٥٨٦] طيب تيزيني، النص القرآني،ص ٣٨٦.
[٥٨٧] السابق،ص ٣٨٧.

[588] See, John Burton, ' The Koran collections: A review', in ' The Qoran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,121.

[٥٨٩] طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٣٨٧.
[٥٩٠] السابق،ص ٣٨٨.
[٥٩١] الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٦.
[٥٩٢] طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٢٠٤.
[٥٩٣] انظر، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، ص ١٨٥ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٩.
[٥٩٤] طيب تيزيني، النص القرآني،ص ٣٨٩.
[٥٩٥] سورة الحجرات، آية ٨.
[٥٩٦] سورة فصلت آية ٤١.
[٥٩٧] طيب تيزيني، النص القرآني،ص ٣٨٩ــ ٣٩٠.

(٥٩٨)السابق، ص ٣٩٥ــ٣٩٦.
(٥٩٩)السابق، ص ٣٩٢.
(٦٠٠) انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ ٧٢/٣ــ٧٣.
(٦٠١) النص القرآني،ص ٣٩٢ــ٣٩٣.
(٦٠٢) الاتقان في علوم القرآن، ٧٣/٢.
(٦٠٣)انظر، أحمد بن حنبل، مسند أحمد ١٢٩/٢، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٧٢/٣.
(٦٠٤) سورة الأحزاب، آية ٢٥.
(٦٠٥) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ١٩٢/٢
(٦٠٦) سورة المائدة، آية ٦٧.
(٦٠٧) انظر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٢٩٨/٢.
(٦٠٨) سورة البقرة، آية ٢٣٨.
(٦٠٩) موطأ مالك، ص ١٠٥، والسجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ٨٧/٢، ٩٥/٣، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢١٥/١.
(٦١٠) النص القرآني، ص ٩٤.
(٦١١) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٣/ ٢٥.
(٦١٢)النص القرآني، ص ٣٩٤ــ٣٩٥.
(٦١٣)النص القرآني، ص ٤٠٤.
(٦١٤)السابق، ص ٤١١.
(٦١٥) طيب تيزيني، النص القرآني، ص ٤٠١.
(٦١٦) انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢٢٠/١ــ٢٢١، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ١/ ٢٦٨.
(٦١٧) انظر، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٦٩/١، ١/ ٤٦٤ــ ٤٦٦.
(٦١٨) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٦.
(٦١٩) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص٢٩٠ــ٢٩١.
(620) See, Aruther Jeffery, ' Materials for the history of the text of the Quran and progress in the study of the Quran text', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, p,76..
(٦٢١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ٢٩١.
(٦٢٢) سورة القيامة، آية ١٦ــ١٩.
(٦٢٣) جاء في مسند أحمد من أحاديث فاطمة رضي الله عنها:" إنه أسر إلي فقال: إن جبريل عليه السلام كان يعارضي بالقرآن في كل عام مرة، وإنه عارضني به العام مرتين ألا وقد حضر من أجلي" ٢٨٢/٦، مؤسسة قرطبة، القاهرة، بدون تاريخ.
(٦٢٤) انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، دار التراث بالقاهرة، ١٦٤/١، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٣٤/١، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٥.
(٦٢٥) انظر، السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ١٩٣/١.
(٦٢٦) انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ٧/١ــ٩، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤٠/١، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٦٩ وما بعدها،، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٤_٣٥.
(٦٢٧) انظر، القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هــ، ١/ ٦٠، وقارن ٨/ ٦٢، وابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر بيروت، ١٤١٠هــ، ٣٣٢/٢، والحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ٣٤١/٢، والمقدسي، الأحاديث

المختارة، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ١/٤٩٥، والترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٢/٥.

(١٢٨) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤١/١..

(١٢٩) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤١/١، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٦-٣٧.

(١٣٠) انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١١/١ـ١٦، ٣٧/٢، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤٢/١ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٤ وما بعدها.

(١٣١) انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ١٨/١ـ١٩، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٤٨/١ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٧٨ وما بعدها.

(١٣٢) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٥٣/١، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٣٩.

(١٣٣) انظر، محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٥٣/١-٢٥٤.

(١٣٤) انظر، السجستاني، كتاب المصاحف، ٢٥/١، ٩٢/٣ وما بعدها، ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢٦٣/١، د. عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨٠ وما بعدها، د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٨٥، د. محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ص ٥٠، د. فضل حسن عباس، اتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان،، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ٢/ ٣٩ وما بعدها، والسيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ٢١٦/١، ٧٥/٣، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث بالقاهرة، بدون تاريخ، ٣٦/٢، وشهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ٥١٧/١٥، ود. مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١١/ ٢٨٤-٢٨٥.

(١٣٥) قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٥.

(١٣٦)السابق، ص١٨٦ .

(١٣٧)السابق، ص١٨٧.

(١٣٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٧٢.

(١٣٩)السابق، ص ٧٢.

(١٤٠)السابق، ص ٧٢.

(١٤١) محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٧ـ١١٨.

(١٤٢)السابق، ص ١١٨ـ ١١٩.

(١٤٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٧٣.

(١٤٤)السابق، ص ٧٣.

(١٤٥) محمد أركون، الفكر الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ١١٩ـ١٢٠.

(١٤٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٠٢.

(١٤٧)السابق، ص ١٠٢.

(١٤٨)السابق، ص ١٠٢.

(١٤٩)السابق، ص ١٠٢.

(١٥٠)السابق، ص ١٠٢.

(١٥١)السابق، ص ١٠٢.

(١٥٢)السابق، ص ١٠٢.

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p96-97.

[653] See, Toshihiko Izutsa, ' Semantics and the Koran', in ' The Koran: Critical concepts in Islamic studies, Edited by, Colin Turner, Vol, 1, Provenance and Transmiion, Routledge Curzan, London, 2004, pp, 8-11.

[٦٥٤] تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٤٥.

[٦٥٥] السابق، ص ١٤٥.

[٦٥٦] السابق، ص ١٤٥.

[٦٥٧] السابق، ص ١٤٥.

[٦٥٨] الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٤.

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p51.

[٦٥٩] تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب محمد أركون الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ٣٤

[٦٦٠] الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، ص ١٦.

[٦٦١] قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٣.

[٦٦٢] نقد النص، ص ٧٧.

[٦٦٣] محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٠.

[٦٦٤] دوائر الخوف، ص ٢٠٢.

[٦٦٥] د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٢ـ٢٠٣.

[٦٦٦] سورة التوبة، آية ٥.

[٦٦٧] محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥٨.

[٦٦٨] السابق ص ٦٠٥، وقارن

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81, pp, 96-97..

[٦٦٩] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥ـ٦.

[٦٧٠] السابق، ص ٥ـ٦.

[٦٧١] السابق، ص ٥ـ٦.

[٦٧٢] انظر، النص السلطة، الحقيقة، ص ٨.

[٦٧٣] محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٢١.

[٦٧٤] نصر أبو زيد، دوائر الخوف، ص٢٠٥.

[٦٧٥] محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص٣٢.

[٦٧٦] لبنات في الفكر الإسلامي، ص ٢٤.

[٦٧٧] نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، ص٩٢.

[٦٧٨] السابق، ص ٩٧ـ٩٨.

[٦٧٩] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٣٣ـ٣٤.

[٦٨٠] السابق، ص٣٥.

[٦٨١] السابق، ص٣٦.

[٦٨٢] محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ص ٢٤٨، وقارن

See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p81.

[٦٨٣] محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص٢٩٩.

[٦٨٤] محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص١١٠.

[٦٨٥] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٣٢.

[٦٨٦] السابق، ص ٣٣.

[٦٨٧] محمد أركون، الاسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٢.

[٦٨٨] تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٦٧.

(٦٨٩) الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٧٩.
(٦٩٠) النص القرآني ، ص ١٢١ـ١٢٢.
(٦٩١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٣ـ٢٨٤.
(٦٩٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٦ـ٣٧.
(٦٩٣)السابق، ص ٣٧.
(٦٩٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٢ـ٢٣٣.
(٦٩٥) انظر، تعليق هاشم صالح على ترجمة كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٧.
(٦٩٦) انظر، عبد الهادى عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، دارسينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص ٢٢٢.
(٦٩٧) على حرب، نقد النص، ص٨٦ـ٨٧.
(٦٩٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص١٢١ـ١٢٢.
(٦٩٩) انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٢ـ٣٣.
(٧٠٠) انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٨٣.
(٧٠١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٩١.
(٧٠٢) انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٣٢، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p84.
(٧٠٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٠.
(٧٠٤)السابق، ص٤٠ ـ ٤١.
(٧٠٥) قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٤.
(٧٠٦) على حرب، نقد النص، ص ٨٠ـ٨١.
(٧٠٧) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٦.
(٧٠٨)السابق، ص ١٠٧.
(٧٠٩)السابق، ص ١٠٧.
(٧١٠)السابق، ص ١٠٨.
(٧١١)السابق، ص ٣٠.
(٧١٢)السابق، ص ١٠٨، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, p77.
(٧١٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.
(٧١٤)السابق، ص ١٠٩.
(٧١٥)السابق، ص ١٠٩.
(٧١٦)السابق، ص ٢١.
(٧١٧)السابق، ص ٢١.
(٧١٨)السابق، ص ٢٢.
(٧١٩)السابق، ص ٢٢.
(٧٢٠)السابق، ص ٢٢.
(٧٢١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٢٠.
(٧٢٢)السابق، ص١٢٠.
(٧٢٣)السابق، ص١٢٠ـ١٢١.
(٧٢٤)السابق، ص١٢٠ـ١٢١.
(٧٢٥)السابق، ص ١٢١.
(٧٢٦) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٠ـ٤١.

(٧٢٧)السابق، ص ٤٩.
(٧٢٨) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٩.
(٧٢٩)السابق، ص ٤٠ــ٤١.
(٧٣٠)السابق، ص ٤٣ــ٤٤.
(٧٣١)السابق، ص ٤١.
(٧٣٢)السابق، ص ٥٩.
(٧٣٣)السابق، ص ٦٥.
(٧٣٤)السابق ص ٦٥.
(٧٣٥)السابق، ص ٧٠.
(٧٣٦)السابق، ص ٢٢٠.
(٧٣٧)انظر، السابق، ص ٢٢٠.
(٧٣٨)السابق، ص ٢٢٠
(٧٣٩) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢١
(٧٤٠)السابق، ص ٢٢١
(٧٤١)السابق، ص ٢٢١ــ ٢٢٢.
(٧٤٢)السابق، ص ٢٢٢، وقارن على حرب، نقد الحقيقة، ص ٣٤ــ٣٥.
(٧٤٣) هاشم صالح، تعليقات هاشم صالح على ترجمة كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٢١
(٧٤٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١٠ــ٢١١.
(٧٤٥)السابق، ص ٢٨٠.
(٧٤٦) محمد أركون، الفكر العربي الإسلامي قراءة علمية، ص ١٨٢.
(٧٤٧) نقد الخطاب الديني، ص ٦٤. وقارن عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص ٥٩.
(٧٤٨) محمد أركون، الفكر العربي الإسلامي قراءة علمية، ص ١٨٢.
(٧٤٩) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٤٩ــ٥٠، وقارن
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp, 48-49.
(٧٥٠) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٥٠ــ٥٢.
(٧٥١) سورة الحجرات، آية ١٤.
(٧٥٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٤٦.
(٧٥٣) د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، ص ٢٠٤.
(٧٥٤) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٥٦ــ٥٧.
(٧٥٥) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٠.
(٧٥٦)السابق، ص ١١٣.
(٧٥٧)السابق، ص ١١٣ــ١١٤.
(٧٥٨)السابق، ص ١١٤ــ١١٥.
(٧٥٩)السابق، ص ١١٥.
(٧٦٠)السابق، ص ١١٦.
(٧٦١)السابق، ص ١١٦.
(٧٦٢)السابق، ص ١١٦.
(٧٦٣)السابق، ص ١١٦.
(٧٦٤)السابق، ص ١٢٠.
(٧٦٥)السابق، ص ١٢٠.
(٧٦٦)السابق، ص ١٢١.

(٧٦٧) السابق، ص ١٢٣.
(٧٦٨) انظر، السابق، ص ١٢٥.
(٧٦٩) انظر، السابق، ص ١٢٦.
(٧٧٠) انظر، السابق، ص١٢٨.
(٧٧١) انظر، السابق، ص ١٣٠.
(٧٧٢) انظر، السابق، ص ١٣١.
(٧٧٣) انظر، السابق، ص ١٣٢.
(٧٧٤) السابق، ص ١٤٤، ، وقارن الألوسي، روح المعاني، ٣٥/١ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ١٣١/١ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٧٨/١ وما بعدها.
(٧٧٥) سورة الضحى، آية ٥.
(٧٧٦) محمد أركون، الإسلام: الأمس والغد، ص ٢٠٣، ، وقارن الألوسي، روح المعاني، ٣٧٩/٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٣٩٨/١٥ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٦٢٤/١٢ وما بعدها.
(٧٧٧) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٢.
(٧٧٨) السابق، ص ٢٢٢.
(٧٧٩) السابق، ص ٢٢٣.
(٧٨٠) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٢٠.
(٧٨١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٣، وقارن الألوسي، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، ٣٦٢/٦ وما بعدها، ٣/٧ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ، ٢٠٠/٦ وما بعدها، الطبرى، جامع البيان في تأويل آى القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ١٤٦/٧ وما بعدها.
(٧٨٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ٢٢٣.
(٧٨٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ١٧٢.
(٧٨٤) السابق، ص ١٧٣.
(٧٨٥) السابق، ص ١٧٣.
(٧٨٦) السابق ص ١٧٣.
(٧٨٧) السابق، ص١٧٤.
(٧٨٨) السابق، ص ٧٦، وقارن الألوسي، روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، ٥/ ٢٣٥ وما بعدها، محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٩٥/٦ وما بعدها، الطبرى، جامع البيان في تأويل آى القرآن، ٣٠١/٦ وما بعدها.
(٧٨٩) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٧٧.
(٧٩٠) السابق، ص ٧٧.
(٧٩١) محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٠ــ٩١..
(٧٩٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٤٩ــ٥٠.
(٧٩٣) السابق، ص ٥٠.
(٧٩٤) السابق، ص٥١.
(٧٩٥) محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣.
(٧٩٦) السابق، ص ١٠٠.
(٧٩٧) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٨.
See, Mohammmad Arkoun , Unthought in Contemporary Islamic Thought, pp,87-88.
(٧٩٨) سورة التوبة، آية ٥.
(٧٩٩) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٦ــ٥٧. .
(٨٠٠) السابق، ص ٥٦، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣، وقارن الألوسي، روح المعانى، ٢٢٤/٥ وما بعدها، محمد الطاهر

بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٦/١١٤ وما بعدها، والطبرى، جامع البيان، ٦/٣١٩ وما بعدها.

(٨٠١)محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ص ٩٣، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٦.

(٨٠٢)محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ص ٥٩.

(٨٠٣)السابق، ص٦٠.

(٨٠٤)السابق، ص ٦٢.

(٨٠٥)السابق، ص ٦٢ـ٦٣.

(٨٠٦)السابق، ص ٦٢ـ٦٣.

(٨٠٧)السابق، ص ٦٣.

(٨٠٨)السابق، ص ٦٣.

(٨٠٩)السابق، ص ٦٤.

(٨١٠)محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٤.

(٨١١)السابق، ص ٦٠.

(٨١٢) انظر، رونى هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر التنوير في الغرب، ٢٠٣.